

Byung-Chul Han

Topología de la violencia

Hay cosas que nunca desaparecen. Entre ellas se cuenta la violencia. Su forma de aparición varía según la constelación social. En la actualidad, la violencia ha mutado de visible en invisible, de frontal en viral, de directa en mediada, de real en virtual, de física en psíquica, de negativa en positiva, y se retira a espacios subcomunicativos y neuronales, de manera que puede dar la impresión de que ha desaparecido.

Pero la violencia se mantiene constante. Simplemente se traslada al interior. La *decapitación* en la sociedad de la soberanía, la *deformación* en la sociedad disciplinaria y la *depresión* en la sociedad del rendimiento son estadios de la transformación topológica de la violencia.

En este ensayo, Han profundiza su análisis de la sociedad del cansancio y de la transparencia, buscando sacar a la luz las nuevas formas de violencia que se ocultan tras el exceso de positividad.



Byung-Chul Han

Topología de la violencia

ePub r1.1
Titivillus 24.08.16

Título original: *Topologie der Gewalt*
Byung-Chul Han, 2013
Traducción: Paula Kuffer
Diseño de cubierta: Caroline Moore

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



INTRODUCCIÓN

Hay cosas que nunca desaparecen. Entre ellas se encuentra la violencia. La Modernidad no se define, precisamente, por su aversión a esta[1]. La violencia solo es proteica. Su forma de aparición varía según la constelación social. En la actualidad, muta de visible en invisible, de frontal en viral, de directa en mediada, de real en virtual, de física en psíquica, de negativa en positiva, y se retira a espacios subcutáneos, subcomunicativos, capilares y neuronales, de manera que puede dar la impresión de que ha desaparecido. En el momento en que coincide con su contrafigura, esto es, la libertad, se hace del todo invisible. Hoy en día, la violencia material deja lugar a una violencia anónima, desubjetivada y sistémica, que se oculta como tal porque coincide con la propia sociedad.

La topología de la violencia se refiere, en primer lugar, a toda manifestación *macrofísica* de la violencia, que se presenta como *negatividad*, es decir, estableciendo una relación bipolar entre el *yo* y el *otro*, entre *dentro* y *fuera*, entre *amigo* y *enemigo*. En general, suele darse de un modo expresivo, explosivo, masivo y materialístico. Forman parte de esta, la violencia arcaica del sacrificio y de la sangre, la violencia mítica de los dioses celosos y vengativos, la violencia de la muerte del soberano, la violencia de la tortura, la violencia exangüe de la cámara de gas o la violencia viral del terrorismo. Sin embargo, la violencia macrofísica puede tomar una apariencia más sutil y expresarse, por ejemplo, como violencia lingüística. La violencia de una lengua hiriente también remite, como la violencia física, a la negatividad, pues resulta di-famadora, des-acreditadora, de-nigradora, o des-atenta. La violencia de la negatividad se distingue de la *violencia de la positividad*, basada en la *spamización* del lenguaje, en la sobrecomunicación y la sobreinformación, en la masificación lingüística, comunicativa e

informativa.

La sociedad actual evita cada vez más la negatividad del otro o del extranjero. El proceso de globalización ha acelerado la desaparición de las fronteras y las diferencias. La supresión de la negatividad no se puede equiparar con la desaparición de la violencia, pues junto a la violencia de la negatividad existe también la violencia de la positividad, que se ejercita sin necesidad de enemigos ni dominación. No solo el exceso de negatividad es violencia, sino también el exceso de positividad, la *masificación de lo positivo*, que se manifiesta como sobrecapacidad, sobreproducción, sobrecomunicación, hiperatención e hiperactividad. La violencia de la positividad probablemente sea mucho más funesta que la violencia de la negatividad, pues carece de visibilidad y publicidad, y su positividad hace que se quede sin defensas inmunológicas. La infección, la invasión y la infiltración, características de la violencia de la negatividad, son causa de infarto.

En este sentido, el sujeto de rendimiento, propio de la Modernidad tardía, es libre, pues no se le impone ninguna represión mediante una instancia de dominación externa. En realidad, sin embargo, goza de tan poca libertad como el sujeto de obediencia. Si la represión externa queda superada, la presión pasa al interior. Y eso hace que el sujeto de rendimiento desarrolle una depresión. La violencia se mantiene constante. Simplemente se traslada al interior. La *decapitación* en la sociedad de la soberanía, la *deformación* en la sociedad disciplinaria y la *depresión* en la sociedad del rendimiento son estadios de la transformación topológica de la violencia. La violencia sufre una interiorización, se hace más psíquica y, con ello, se invisibiliza. Se desmarca cada vez más de la negatividad del otro o del enemigo y se dirige a uno mismo.

PRIMERA PARTE
MACROFÍSICA DE LA VIOLENCIA

1. TOPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

Los griegos denominaban a la tortura «νάγκαι». «ναγαῖος» significa «necesario» o «indispensable». La tortura se entendía y se aceptaba como un destino o una ley natural (νάγκη). Nos encontramos ante una sociedad que sanciona la violencia física como medio para un fin. Es una sociedad sangrienta, distinta a la sociedad moderna, que es una sociedad del alma. Aquí, los conflictos se resuelven directamente con el uso de la violencia, es decir, se eliminan de *golpe*. La violencia externa, en este sentido, es un alivio para el alma, pues esta exterioriza el sufrimiento. El alma no se encierra en un monólogo mortificador. En la Modernidad, la violencia toma una forma psíquica, psicológica, interior. Adopta formas de interioridad psíquica. Las energías destructivas no son objeto de una descarga afectiva inmediata, sino que se *elaboran* psíquicamente.

La mitología griega está repleta de sangre y cuerpos despedazados. Para los dioses, la violencia es un medio sensato y natural para lograr sus objetivos e imponer su voluntad. Bóreas, por ejemplo, el dios del viento del Norte, justifica así su comportamiento violento:

> A Bóreas Tereo y sus tracios daño hacían, y de su elegida mucho tiempo careció el dios, de Oritía, mientras le ruega, y de plegarias prefiere que de fuerzas servirse. Mas cuando con ternuras no se hace nada, hórrido de ira, cual la acostumbrada es en él y demasiado familiar en ese viento: «Y con razón», dijo, «pues ¿por qué mis armas he abandonado, la fiereza y las fuerzas e ira y arrestos amenazantes, y he empleado súplicas, de las cuales a mí me desmerece el uso? Apta a mí la fuerza es»[2].

Además, la Grecia antigua era una cultura impulsiva (*Erregungskultur*). Los afectos vehementes, tan propios de esta,

toman formas violentas. El joven y bello Adonis murió destrozado por los colmillos de un jabalí, el cual encarna la violencia que habita en el interior de esta cultura del impulso y de los afectos. Tras la muerte de Adonis, se cuenta que el jabalí dijo que no había querido herirlo con sus «colmillos eróticos» (ἐρωτικοὺς ὀδόντας), sino acariciarlo. En esta paradoja reside el fundamento, la cultura de la pulsión (*Triebkultur*) y los afectos.

Antes de la Modernidad, la violencia era omnipresente y, sobre todo, cotidiana y visible. Constituye un componente esencial de la práctica y la comunicación social. De ahí que no solo se ejercite, sino que también se exhiba. El señor ostenta su poder imponiendo la muerte por medio de la sangre. El teatro de la crueldad, que tiene lugar en plazas públicas, pone en escena su poder y su dominación. La violencia y su puesta en escena teatral son una parte esencial del ejercicio del poder y la dominación.

En la Roma antigua, *munera* se refiere al servicio a la comunidad. Un *munus* también alude al regalo que espera alguien que desempeña un cargo. El *munus gladiatorium* es uno de los *munera*. En realidad, la lucha de gladiadores es solo una parte del *munus gladiatorium*[3]. Aún más cruel que la lucha de gladiadores son las ejecuciones a plena luz del día. Junto a la *demnatio ad gladium* (muerte a filo de espada) y la *demnatio ad flammas* (muerte en la hoguera), también existe la muerte *damnatio ad bestias*. Se arroja a los delincuentes a animales hambrientos para ser devorados y descuartizados mientas el cuerpo todavía está vivo. El *munus gladiatorium* no es propiamente un entretenimiento de la masa, que tuviera por función liberar su pulsión de muerte. Más bien está impregnado de una significación política propia. En el teatro de la crueldad se representa el poder del soberano como poder de la espada. Así, el *munus gladiatorium* se erige en un modo fundamental de culto al emperador. La pomposidad de la puesta en escena de la pena de muerte manifiesta el poder y la magnificiencia del señor. El gobierno se vale de la simbología de la sangre. La violencia directa opera como insignia de poder. En este caso, la violencia no se oculta. Se hace visible y se manifiesta. No tiene ningún tipo de pudor. No es muda ni se muestra medio desnuda, sino elocuente y sustancial. Tanto en las culturas arcaicas como entre los antiguos, la puesta en escena de la violencia es un elemento central y

constitutivo de la comunicación social.

En la Modernidad, no solo la violencia directa se retira del escenario político, sino que va perdiendo legitimidad en casi todos los ámbitos sociales. A su vez, se queda sin un espacio de exhibición. Las ejecuciones se desarrollan en lugares a los que no tiene acceso la comunidad pública. La pena de muerte deja de ser un espectáculo. El campo de concentración también es una expresión de esta transformación topológica. No es un escenario de la violencia letal, pues no se encuentra en el centro, sino a las afueras de la ciudad. El escenario de la violencia sangrienta, que caracteriza a la sociedad soberana, deja paso a una cámara de gas limpia y exangüe, ajena a la mirada pública. En vez de mostrarse con ostentación, la violencia se esconde pudorosa. Aun así, sigue ejerciéndose, aunque no se exponga públicamente. No llama la atención. Carece de cualquier lenguaje o simbología. No es un presagio. Se ejecuta como un exterminio sordo y mudo. El musulmán es víctima de una violencia que se ha vuelto vergonzosa, y de ahí que se la considere un crimen y se la niegue. Tras su deslegitimación, el poder del soberano sobre la pena de muerte abandona el espacio público. El *Lager* es un no-lugar. En eso se diferencia de la prisión, que todavía sigue siendo un lugar.

El fin de la sociedad premoderna de la soberanía como sociedad de la sangre impone un cambio topológico a la violencia. Esta deja de ser una parte de la comunicación política y social. Se retira a espacios mentales íntimos (*innerseelische Räume*), subcomunicativos, subcutáneos, capilares. Se desplaza de lo visible a lo invisible; de lo directo, a lo discreto; de lo físico, a lo psíquico; de lo material, a lo mediado; de lo frontal, a lo viral. Su modo de acción ya no pasa por la confrontación, sino por la contaminación; no hay ataques directos, sino infecciones subrepticias. Este cambio estructural de la violencia se impone cada vez más en la violencia actual. Tampoco las fuerzas destructivas del terrorismo actúan de forma frontal, sino que se dispersan de forma viral para actuar de una manera invisible. También la guerra cibernética, la modalidad bélica del siglo XXI, opera viralmente. La viralidad sustrae toda visibilidad y publicidad a la violencia. El propio malhechor se hace invisible. Los virus digitales, que se dedican a infectar más que a atacar, casi no dejan huellas que apunten claramente al infractor. Sin embargo,

esta violencia viral es una violencia de la negatividad. La bipolaridad entre víctima y verdugo, bien y mal, o amigo y enemigo sigue inscripta en ella.

En la Modernidad, la interiorización física es uno de los desplazamientos topológicos fundamentales de la violencia. Esta toma la forma de un conflicto interior. Las tensiones destructivas se disputan internamente en vez de descargarse hacia afuera. El combate ya no se libra fuera del yo, sino en su interior. «La cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a este, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada»[4]. Freud ubica esta instancia de vigilancia psíquica en la conciencia. Es un lugar de inversión de la violencia: «Hasta hemos cometido la herejía de explicar la génesis de nuestra conciencia por esa vuelta de la agresión hacia adentro»[5]. La agresión contra el exterior se convierte en una agresión contra uno. La conciencia moral se vuelve más severa e implacable cuanto más renuncia la persona a la agresión contra los demás[6].

Las técnicas de dominación también hacen uso de esta interiorización de la violencia. Se ocupan de que el sujeto de obediencia interiorice la instancia de dominación externa y la convierta en parte de su ser. De este modo, la dominación requiere un esfuerzo mucho menor para ejercerse. La violencia simbólica también se sirve del automatismo del hábito. Se inscribe en las convicciones, en los modos de percepción y de conducta. A su vez, la violencia se *naturaliza*. Mantiene el orden de dominación vigente sin ningún tipo de esfuerzo físico o material. También la técnica disciplinaria se vale de la internalización psíquica de las fuerzas. Por medio de una intervención discreta y delicada, penetra en las vías nerviosas y las fibras musculares del sujeto, sometiéndolo a coacciones e imperativos ortopédicos y neurológicos. La violencia masiva de la *decapitación*, que impera en la sociedad de la soberanía, da lugar a una *deformación* sucesiva y subcutánea.

El sujeto de rendimiento de la Modernidad tardía no está sometido a nadie. De hecho, ya no es un sujeto, pues ha dejado de serle inherente cualquier tipo de sujeción (*subject to, sujét à*). Se positiviza, se libra a un proyecto. *La transformación de sujeto a proyecto* no hace que la violencia desaparezca. En lugar de una

coacción externa aparece una coacción interna, que se ofrece como libertad. Este desarrollo está estrechamente relacionado con el modo de producción capitalista. Porque a partir de cierto nivel de producción, la autoexplotación es mucho más eficiente, mucho más potente que la explotación del otro, porque va aparejada con el sentimiento de libertad. La sociedad del rendimiento es la sociedad de la autoexplotación. El sujeto de rendimiento se explota hasta quedar *abrasado (burnout)*. Se desarrolla una autoagresividad, que no en pocas ocasiones se agudiza y acaba en la violencia del suicidio. El proyecto se revela un *proyectil*, que el sujeto de rendimiento dirige contra sí mismo.

2. ARQUEOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

La persistencia de la violencia lleva a Freud a suponer que existe una pulsión de muerte que origina los impulsos destructivos. Estos circulan hasta que se descargan en un objeto. René Girard, en cambio, trata de evitar una hipóstasis de la violencia, remitiéndola a una «rivalidad mimética». Esta surge de la imitación del comportamiento del otro. Según la tesis de Girard, las cosas solo adquieren valor si son objeto del deseo de muchos. Uno quiere poseer lo que los demás también quieren poseer. De este modo, la «mímesis de apropiación» genera un conflicto violento. Cuando dos deseos se dirigen al mismo objeto, se convierten en un obstáculo el uno para el otro. De ahí que Girard concluya que la mímesis conduce inevitablemente al conflicto[7]. Argumenta que la «rivalidad mimética» es la fuente principal de la violencia humana. Para este autor, la prohibición mimética, que cree ubicar en muchas culturas, es una medida preventiva frente a la violencia, pues «toda reproducción mimética genera a su vez violencia»[8].

El concepto de Girard de «rivalidad mimética» no capta, sin embargo, la esencia de la violencia. El rival apunta, etimológicamente, al uso del agua del río (*rivus*). Este no ansía el agua porque otros también la deseen. Los actos violentos surgen en la lucha por cosas cuyo valor no responde al deseo mimético, sino a un valor instrínseco. Se trata de cosas que satisfacen las necesidades primarias. La teoría mimética de Girard también fracasa al aplicarse al dinero. No lo deseo porque otros lo deseen. No adquiere valor por obra del deseo mimético. El dinero es un objeto particular, puesto que *es* el valor. No cabe duda de que la mímesis se presenta como una de las formas principales de comportamiento humano. No hay socialización posible sin ella. Pero, en primer lugar, se refiere a lo simbólico, como la lengua o los patrones de comportamiento, que no implica necesariamente el estallido de un conflicto violento.

Girard también remite la venganza a la mímesis. Denomina «crisis mimética» a la espiral mortal de la violencia de la venganza.

> En el estadio de la venganza de sangre siempre está en juego el mismo acto, la muerte, que se ejecuta del mismo modo y por los mismo motivos, imitando un asesinato previo, cuya imitación se perpetúa indefinidamente. [...] La forma encadenada de la venganza se presenta como cumbre y perfección de la mímesis[9].

La espiral de violencia asesina no se funda en la imitación de unos a otros[10]. La mímesis no aclara la espiral de la venganza de sangre. En la práctica arcaica de la venganza, lo importante es el homicido como tal y no la mímesis del homicido. Matar contiene un valor *intrínseco*. La economía arcaica de la violencia no está guida por un principio mimético, sino *capitalista*. Cuanta más violencia, más poder. La violencia infligida a otro aumenta la capacidad de supervivencia. La muerte se supera matando. Se mata bajo la creencia de estar apoderándose de la muerte. Esta economía arcaica de la muerte sigue viva entre los antiguos. Aquiles venga la muerte de su amigo Patroclo matando sin orden ni concierto y dejándose matar. No solo se mata a los enemigos. Después de haber emitido los votos de venganza alrededor del cadáver, en la pira donde arde Patroclo sacrifican vacas, cabras, ovejas y cerdos. Se trata de la muerte como tal[11]. Aquí, la mímesis no desempeña ningún papel.

La violencia es, en efecto, la primera experiencia religiosa. El trauma, el miedo y, a la vez, fascinación, que, para la gente de los tiempos prehistóricos, debió suponer la violencia aniquiladora de la naturaleza y la violencia letal de los animales carnívoros hizo que quedaran personificadas en deidades o elevadas a realidades sobrehumanas. La primera reacción ante la violencia es su externalización. La cultura arcaica no conoce esa «violencia de la naturaleza», su causa de naturaleza *interna* se conoce perfectamente y de ahí que no inspire miedo. La violencia en el *interior de la sociedad*, en consecuencia, se entiende como resultado de una violencia que irrumpe en la sociedad desde fuera. Ni siquiera la enfermedad y la muerte son un acontecimiento operado en el *interior del cuerpo*. Más bien, remiten a una violencia externa. Toda

muerte es violenta. No existe la muerte «natural» ni la «violencia de la naturaleza».

La religión arcaica es un complejo de interacciones con la violencia externalizada como sagrada. El sacrificio constituye una de las formas de interacción más importantes. Entre los aztecas, se emprendían guerras rituales para hacer prisioneros y ofrecerlos luego como ofrendas humanas al dios sangriento de la Guerra. El séquito bélico iba encabezado por sacerdotes, de modo que la propia guerra se presentaba como un servicio religioso. Tanto la guerra como el asesinato masivo son comportamientos religiosos. En la cultura arcaica, la violencia se erige en un medio central de la comunicación religiosa. Se establece una comunicación con el dios de la Violencia por medio de la violencia. Muy distinto es el comportamiento hacia una violencia que se experimenta como divina. «En esas sociedades, los males que la violencia puede desencadenar son tan grandes, y tan aleatorios los remedios, que el acento recae en la prevención. Y el terreno de lo preventivo es fundamentalmente el terreno de lo religioso. La prevención religiosa puede tener un carácter violento»[12]. El comportamiento religioso, pretende, en primer lugar, amainar la violencia y evitar su desencadenamiento, aunque sea por medio de la violencia. La víctima conciliadora carga con toda la violencia en el interior de la sociedad y su sacrificio acaba con esta. «Son las disensiones, las rivalidades, los celos, las peleas entre allegados lo que el sacrificio prentende ante todo eliminar, pues restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social»[13]. La víctima funciona como un pararrayos. Por medio de una astucia, la violencia se desvía a un objeto sustitutorio[14].

Girard destaca una y otra vez que la prevención de la violencia constituye la esencia de la religión[15]. La víctima también sirve, sin duda, para prevenir la violencia, pero lo religioso no puede reducirse meramente a eso[16]. La práctica religiosa de la violencia no solo es reactiva y preventiva, sino también activa y productiva. Si una sociedad se identifica con su dios de la Violencia o de la Guerra, se comporta con agresividad y violencia. En este sentido, los aztecas hacían la guerra en nombre del violento dios de la Guerra. Producían violencia activamente. La violencia actúa multiplicándose e intensificándose. Sobre ello, escribe Nietzsche:

> Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo continúa teniendo también su dios propio. […] Proyecta el placer que su propia realidad le causa, su sentimiento de poder, en un ser al que poder dar gracias de eso. […] ¿Qué importaría un Dios que no conociese la cólera, la venganza, la envida, la burla, la astucia, la violencia?, ¿al que tal vez no le fuesen conocidos ni siquiera los deliciosos *ardeurs* de la victoria y la aniquilación[17]?

Las innumerables calaveras que adornan los templos aztecas no hablan la lengua de la prevención de la violencia, sino la de su producción activa. La acumulación de los cráneos de las víctimas sacrificadas, que se amontonan en cajas de madera, funciona como capital. La violencia del sacrificio genera un sentimiento de desarrollo, de fuerza, de poder, y también de inmortalidad. La sociedad arcaica se comporta frente a la violencia no solo de un modo preventivo-inmunológico[18], sino también capitalista.

En el mundo arcaico cada muerte se entiende como consecuencia de una instancia de violencia externa. Esta violencia letal, que acontece, se intenta combatir oponiéndole una contraviolencia. Uno se defiende de la violencia ejerciéndola activamente. Uno mata para no ser asesinado. Matar protege frente a la muerte. Cuanto más violento se es, cuanto más se mata, más invulnerable se siente uno. La violencia opera como una técnica tanática, que sirve para la supervivencia frente a la muerte amenazadora.

El ejercicio de la violencia incrementa la sensación de poder. Más violencia significa más poder. El poder, en la cultura arcaica, todavía no presenta una *relación* de dominación. No supone un amo y un esclavo. Más bien queda hipostasiado en una sustancia sobrenatural, impersonal, que se puede poseer, acumular o incluso perder. Los autóctonos de las islas Marquesas denominan *mana* a esta sustancia poderosa secreta, que se traslada de la víctima al vencedor, que un guerrero bravo puede ganarse en gran cantidad.

> Se suponía que el guerrero contenía en su cuerpo el *mana* de todos los que había matado. […] Con cada muerte que lograba crecía también el *mana* de su lanza […] Para incorporar directamente su *mana* comía de su carne; y para fijar ese crecimiento de poder durante una batalla […] llevaba sobre su

> cuerpo como parte de su equipo de guerra cualquier parte corporal del enemigo vencido, un hueso, una mano reseca, a veces incluso un cráneo entero[19].

La violencia como un medio de poder sobrenatural e impersonal ofrece una perspectiva de la venganza de sangre completamente distinta. Ya no es una revancha frente a la persona responsable de la muerte. Aquí no se hace responsable a nadie. El autor no entra en una relación de culpa. La venganza de sangre arcaica no se dirige a nadie en concreto, y de ahí que sea tan terrible. El grupo sobre el que recae la muerte ve minadas sus fuerzas. Así que este, por su lado, debe matar, para recuperar el sentimiento de poder mancillado. No se trata de la persona a la que se mata, sino de matar. Toda muerte, también la natural, genera venganza. Por eso se mata indiscriminadamente. Cada muerte supone un incremento de poder. Esta economía mágica de la violencia, ajena a cualquier lógica racional, hace que la venganza de sangre sea tan destructiva. A menudo, la venganza no recae solo sobre los miembros del grupo del autor del delito, sino que afecta a cualquiera que, ajeno a todo, pase por ahí en ese momento. Solo la muerte compensa la pérdida de poder ocasionada por la muerte.

La forma arcaica del poder opera sin mediación como una sustancia mágica. El poder como sustancia solo después se desarrollará como poder basándose en a una relación jerárquica. Su inmediatez hace que este poder sustancial no imponga ninguna dominación, pues esta supone una forma compleja de mediación y de reflexión. La sociedad arcaica no presenta una estructura jerárquica marcada, la cual resulta esencial para la dominación. El jefe de la tribu, en sentido estricto, no ostenta el poder, sino que es únicamente un medio: «El jefe de la tribu no profesa palabras que apelan a la relación de orden y obediencia, sino que es un habla de la sociedad sobre sí misma, un habla a través del cual la sociedad se reconoce a sí misma como indivisible»[20]. La posesión de *mana*, que distingue al jefe de la tribu, no le proporciona el aspecto de un *soberano* divino. Más bien, este tiene muy claro que lo matarán en cuanto pierda su *mana*[21].

El castigo racionaliza la venganza y previene su incremento imparable, que la hace tan destructiva. En la sociedad arcaica, la

contraviolencia es la única respuesta a la violencia. El sistema de castigo y el sistema de venganza se distinguen por un cambio de paradigma radical. La violencia se convierte en un *acto* que recae sobre una *persona*. Ya no es un acontecimiento impersonal, que pudiera combatirse con violencia. Quedará ligado, al margen del contexto de poder, a un contexto de culpa. La violencia no me hace *poderoso*, sino *culpable*. El castigo no es una contraviolencia, una venganza que ejecuta el Estado en mi lugar. El contexto objetivo de culpa hace que más bien aparezca bajo la óptica de lo merecido o lo razonable. De este modo no se genera una espiral de violencia. La violencia del castigo deja de lado la indeterminación característica de la venganza arcaica, que impide todo control de la violencia. El hecho de dirigir y la dirección se necesitan mutuamente. El sistema de castigo no se guía por la venganza, sino por la lógica de intermediación, que resulta de una relación de derecho objetiva. Impide el incremento descontrolado de la violencia, pues no remite a la producción de violencia, en contraposición al sistema de venganza, sino a la prevención de la violencia.

Frente a la opinión común, que sostiene que en las sociedades arcaicas la guerra es una lucha primaria por la supervivencia, resultado de la escasez de bienes vitales, Pierre Clastres sostiene la tesis contraria y afirma que la guerra se basa en la mera agresión. Contra Lévi-Strauss y el estrecho vínculo que establece entre guerra y transacción, afirma que la guerra se fundamenta en una energía destructiva autónoma, la cual no tiene nada que ver con el comercio ni el intercambio[22]. La sociedad arcaica vive en una relativa independencia, de modo que no es necesario librar ninguna guerra por la escasez de bienes. La guerra únicamente sirve para defender la autonomía y la identidad del grupo frente a los otros: «Para cada grupo local, todos los demás son extranjeros: la figura del extranjero reafirma la convicción de un nosotros como identidad. Eso significa lo mismo que un estado de guerra permanente»[23]. La guerra permanente genera una «fuerza centrífuga», dando lugar a un mundo de lo múltiple en oposición a la unidad o la reunión. Según Clastre —y esta es su tesis central, muy controvertida—, impide la formación del Estado.

Sostiene que la sociedad arcaica rechaza el Estado de modo consciente, haciendo la guerra permanentemente para evitar tal

conformación. La sociedad arcaica, como «como sociedad contraria al Estado» es una «sociedad para la guerra». Clastres escribe, sin ahorrarse la provocación: «Si no hubiera un enemigo, habría que inventarlo»[24]. El Estado es una forma de poder compleja. Se presenta como una relación de dominación jerárquica, de la que no dispone en virtud de su estructura de conciencia[25].

En la Modernidad, la economía arcaica de la violencia no desaparece fácilmente. La carrera atómica, asimismo, proviene de la economía arcaica de la violencia. El potencial de destrucción se acumula, como *mana*, para generar el sentimiento de poder e invulnerabilidad. En el nivel psicológico profundo, el pensamiento arcaico cree que la acumulación de la capacidad de matar ahuyenta a la muerte. El aumento de violencia letal se interpreta como disminución de muerte. También la economía del capital comparte otro parecido sorprendente con la economía arcaica de la violencia. Deja fluir dinero en vez de sangre. La sangre y el dinero comparten una esencia común. El capital se comporta como el *mana* moderno. Uno se siente más poderoso, invencible e inmortal cuanto más posee. El dinero apunta, desde su etimología misma, al contexto de la víctima y el culto. En este sentido, originariamente, el dinero servía como un medio de intercambio para adquirir animales sacrificiales. Cuando alguien tiene mucho dinero significa que dispone de muchos animales y puede ofrecer uno en sacrificio en cualquier momento. De este modo, entra en posesión de un gran poder de muerte animal[26]. El dinero o el capital, pues, son un medio contra la muerte.

En el nivel psicológico profundo, el capitalismo tiene mucho que ver con la muerte y el miedo a la muerte. También ahí reside su dimensión arcaica. La histeria de la acumulación y del crecimiento y el miedo a la muerte se condicionan mutuamente. El capital se puede interpretar como tiempo condensado, pues el dinero permite hacer que otros trabajen para uno. El capital infinito genera la ilusión de un tiempo infinito. La acumulación del capital trabaja contra la muerte, contra la falta absoluta de tiempo. En vistas al tiempo limitado de vida, uno acumula tiempo de capital.

La alquimia tiene por objeto la transmutación de un metal corriente en un metal noble. El plomo es el metal corriente por excelencia. Quedará asociado a Saturno, el dios del Tiempo. En la

Edad Media, a menudo se representaba como un anciano con una guadaña y un reloj de arena, es decir, como símbolo de la caducidad y la muerte. La transformación de la alquimia del plomo en oro equivale al intento de sustraerse del tiempo y la caducidad en favor de la infinitud y la inmortalidad. El *aurum potabile* promete la juventud eterna. La superación de la muerte está en el centro de la imaginación alquimista, y a su vez de la economía capitalista, cuya histeria de crecimiento y acumulación alimenta. Desde esta perspectiva, la bolsa es el *vas mirabile* del capitalismo moderno.

La economía sagrada también sigue la lógica de la acumulación. Para los calvinistas, el éxito económico solo es fruto de la *certitudo salutis* de que uno pertenece a los elegidos, que uno escapa del anatema eterno. El beneficio (*Erlös*) infinito es idéntico a la redención (*Erlösung*). La preocupación por la salvación, que viene de la mano del miedo a la muerte, genera la compulsión capitalista a la acumulación. Se invierte y especula en aras de la redención. Existe una analogía entre la economía arcaica del *mana*, la economía capitalista del capital y la economía cristiana de la salvación. Presentan una técnica tanática que sirve para escapar de la muerte, para *escamotearse* de ella.

La economía capitalista absolutiza la *supervivencia*. Su preocupación no es la buena vida[27]. Se alimenta de la ilusión de que el incremento de capital genera más vida, más capacidad para la vida. La estricta y rigurosa separación entre la vida y la muerte reviste a la propia vida de una rigidez fantasmagórica. La preocupación por la buena vida deja lugar a la histeria de la superviviencia. La reducción de la vida a lo biológico, a los procesos vitales, desnuda la propia vida. La mera supervivencia es obscena. De este modo, la vida queda despojada de la *vivacidad*, que es mucho más compleja que la pura vitalidad y la salud. La locura con la salud surge cuando la vida ha quedado desnuda, como se vacía una moneda y todo contenido narrativo. Tras la atomización de la sociedad y la erosión de lo social solo queda el *cuerpo del yo*, que hay que mantener al precio de la salud. La pérdida de los valores ideales solo deja, junto al *valor de exposición* de un yo sediento de atención, el *valor de la salud*. La vida desnuda conduce a la desaparición de toda teleología, todo para qué, con tal de conservarse sana. La salud se convierte en algo autorreferencial y se

vacía en una *finalidad sin un fin*.

La vida nunca ha sido tan efímera como hoy. No hay nada que pueda prometer duración y consistencia. Como consecuencia de esta falta se genera nerviosismo. La hiperactividad y la aceleración del proceso de vida pueden entenderse como un intento por compensar el vacío en el que se anuncia la muerte. Una sociedad gobernada por la histeria de la supervivencia es una sociedad de *zombies*, que no son capaces de vivir ni de morir. Freud también es consciente de esta terrible dialéctica de la supervivencia cuando cierra su ensayo *De guerra y muerte. Temas de actualidad* con la siguiente cita: «Si vis vitam, para mortem» («Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte»[28]). Se trata de dar más espacio a la muerte en la vida, para que esta no se convierta en una vida de *zombies* entumecida:

> ¿No sería mejor dar a la muerte, en la realidad y en nuestros pensamientos, el lugar que le corresponde y dejar volver a la superficie nuestra actitud inconsciente ante la muerte, que hasta ahora hemos reprimido tan cuidadosamente? Esto no parece constituir un progreso, sino más bien, en algunos aspectos, una regresión; pero ofrece la ventaja de tener más en cuenta la verdad y hacer de nuevo más soportable la vida[29].

3. PSIQUISMO DE LA VIOLENCIA

El aparato psíquico de Freud es un sistema de la negatividad. El super-yo se manifiesta como una instancia severa de mandamientos y prohibiciones:

> El super-yo conservará el carácter del padre, y cuanto mayores fueron la intensidad del complejo de Edipo y la rapidez de su represión (bajo las influencias de la autoridad, la religión, la enseñanza y las lecturas), más severamente reinará, después, sobre el yo, como conciencia moral o quizá como sentimiento inconsciente de culpabilidad[30].

El super-yo se manifiesta como «imperativo categórico», un «deber imperativo, riguroso y cruel»[31], con «un carácter severamente restrictivo y cruelmente prohibitivo». Se «encarniza implacablemente contra el yo»[32]. Su verbo modal principal es «deber», que convierte al yo en un sujeto de obediencia: «Del mismo modo que el niño se halla sometido a sus padres y obligado a obedecerlos, se somete el yo al imperativo categórico de su super-yo»[33]. El super-yo es una instancia de dominación interiorizada, que ocupa el lugar de Dios, un soberano o el padre. Es el *otro* en uno mismo. Aquí, en este sentido, es como si la violencia de la negatividad fuera infligida por el *otro*. Se manifiesta como represión en una relación de dominación.

El aparato psíquico de Freud como sistema de la negatividad se organiza alrededor de la resistencia, la negación y la represión. Está permanentemente en una tensión antagónica entre la moción pulsional y la represión. También la presencia del inconsciente se debe a la represión. El inconsciente y la represión son, según Freud, «correlativos en gran medida»[34]. La representación pulsional (*Triebrepräsentanz*) reprimida «crece» «en la oscuridad» y encuentra

«formas extremas de expresión», que también adoptan rasgos destructivos. Los síntomas de la histeria o de la neurosis compulsiva nos permiten deducir que en el aparato psíquico está activa una gran cantidad de violencia. Se puede comparar a un campo de batalla, donde se llevan a cabo operaciones tales como la defensa, la ocupación, la huida, la retirada, el camuflaje, la invasión y la infiltración. El ello y el super-yo, en última instancia, se comportan como un campamento de combate, que alzan un verdadero *frente*. De vez en cuando también firman la paz, pero esta se sostiene en una relación de fuerzas muy inestable.

Freud aplica igualmente el esquema de la negatividad cuando describe los procesos psíquicos. Sigue el rastro de las huellas del *otro*, que elude toda apropiación por parte del yo. La cura de la enfermedad psíquica consiste en la correspondiente apropiación absoluta del ello por parte del yo. También la melancolía queda remitida al otro, que anida en el yo y de este modo queda transformado. Como el duelo, la melancolía también tiene su origen en la renuncia (*Aufgabe*) a un objeto querido. Pero a diferencia del duelo y su elaboración, donde la libido abandona el objeto perdido y ocupa un nuevo objeto, en la melancolía, el objeto se internaliza. La débil energía de ocupación (*Besetzungsenergie*) permite renunciar al objeto con cierta facilidad, pero la libido liberada no encuentra un objeto nuevo. En lugar de eso, se opera una identificación narcisista con el objeto:

> Al principio, existía una elección de objeto, o sea un enlace de la libido a una persona determinada. Por la influencia de una ofensa real o de un desengaño, inferido por la persona amada, surgió una conmoción de esta relación objetiva, cuyo resultado no fue el normal, o sea la sustracción de la libido de este objeto y su desplazamiento hacia uno nuevo […]. La carga del objeto demostró ser poco resistente y quedó abandonada, pero la libido libre no fue desplazada sobre otro objeto sino retraída al yo, y encontró en este una aplicación determinada, sirviendo para establecer una identificación del yo con el objeto abandonado. […] De este modo, se transformó la pérdida del objeto en una pérdida del yo, y el conflicto entre el Yo y la persona amada, en una discordia entre la crítica del yo y el yo modificado por la identificación[35].

El objeto perdido, con el cual yo mantenía una relación ambivalente, queda interiorizado y se convierte en una parte del yo. La crítica al objeto perdido, es decir, al otro, se lleva a cabo a través de una autocrítica. En realidad, los reproches y las acusaciones contra uno mismo se dirigen al otro, que ahora es parte del yo. La melancolía se funda en una disociación del yo. Una parte del yo se enfrenta a la otra y la critica y la desprecia:

> Las causas de la melancolía van más allá del caso transparente de la pérdida por muerte del objeto amado, y comprenden todos los casos de ofensa, postergación y desengaño, que pueden introducir en la relación con el objeto una antítesis de amor y odio, o intensificar una ambivalencia preexistente. […] Cuando el amor al objeto […] llega a refugiarse en la identificación narcisista, recae el odio sobre este objeto sustitutivo, calumniándolo, humillándolo, haciéndole sufrir y encontrando en este sufrimiento una satisfacción sádica[36].

La identificación con el objeto transforma el sadismo en masoquismo. A través del rodeo del castigo y el maltrato a sí mismo, el yo se venga del objeto originario.

En este punto, no resulta de especial importancia si la interpretación de Freud de la melancolía es correcta o no. Es significativo su modelo explicativo. La melancolía es una relación perturbada y enfermiza de uno consigo mismo. Freud la interpreta como una relación ajena, como una relación con el *otro*. La violencia, que la melancolía se inflige a sí misma, es una violencia de la negatividad, pues está dirigida al *otro en el yo*. El *otro en mí* es la fórmula de la negatividad alrededor de la cual se organiza el psicoanálisis de Freud.

El aparato psíquico de Freud es un aparato de dominación represivo y coactivo (*Zwangsapparat*), que opera con mandatos y prohibiciones, que subyuga y oprime. Es como una sociedad disciplinaria, con muros, barreras, umbrales, celdas, fronteras y atalayas. El psicoanálisis solo es posible, pues, en sociedades represivas tales como la sociedad soberana o la sociedad disciplinaria, que fundan su organización en la negatividad de la prohibición y el mandamiento. La sociedad actual, sin embargo, es una sociedad de rendimiento, que se desprende cada vez más de la

negatividad de la prohibición y el mandato y se concibe a sí misma como sociedad de la libertad. El verbo modal que define a la sociedad del rendimiento no es el «deber» freudiano, sino el *poder*. Este cambio social comporta consigo una reestructuración interior. El sujeto de rendimiento de la Modernidad tardía posee un psiquismo muy distinto del sujeto de obediencia sobre el que versa el psicoanálisis de Freud. El aparato psíquico de Freud se rige por la negación, la represión y el miedo a la transgresión. El yo es «la verdadera residencia de la angustia»[37]. Tiene miedo del *gran otro*. El sujeto de rendimiento de la Modernidad tardía es pobre en negación. Es un sujeto de la afirmación. Si el inconsciente está ligado necesariamente a la negatividad de la negación y la represión, entonces el sujeto de rendimiento de la Modernidad tardía ya no tiene inconsciente. Estaríamos ante un yo posfreudiano. El inconsciente freudiano no es una estructura atemporal. Es un producto de la negatividad de la prohibición y la represión que gobiernan la sociedad disciplinaria, que nosotros hemos dejado atrás hace ya mucho tiempo.

El trabajo del yo freudiano consiste, ante todo, en el cumplimiento de un deber. En eso coincide con el sujeto de obediencia kantiano. En Kant, la conciencia moral ocupa la posición del super-yo. Su sujeto moral también está sometido a una «violencia»: «Todo hombre tiene conciencia moral y un juez interno que le observa, le amenaza y le mantiene en el respeto (respeto unido al miedo), y este poder, que vela en él por las leyes, no es algo que él se forja (arbitrariamente), sino que está incorporado a su ser»[38]. El sujeto también está escindido. Actúa por orden de *otro*, que a la vez es parte de su ser:

> Esta disposición originaria, intelectual y moral (porque es una representación del poder) llamada conciencia moral, tiene en sí de peculiar que, aunque esta es su tarea es un quehacer del hombre consigo mismo, sin embargo, este se ve forzado por su razón a desempeñarla como si fuera por orden de otra persona[39].

Kant, basándose en esta escisión de la persona, habla de un «doble sí mismo» o de «un otro con respecto al hombre»[40]. El sujeto

moral kantiano es acusado y juez al mismo tiempo.

El sujeto de obediencia no es un objeto de placer, sino un sujeto del deber. También el sujeto kantiano se dedica a un trabajo por deber y reprime sus «negaciones». Ahí Kant introduce a Dios, «un ser moral todopoderoso», no solo como instancia de juicio y castigo, sino también de *gratificación*. El sujeto moral kantiano, como sujeto del deber, oprime todas las inclinaciones placenteras en favor de la virtud, pero el dios moral *recompensa* su ardua tarea con felicidad. «En proporción exacta a la medida de la moralidad» queda «distribuida» la felicidad[41]. El sujeto moral, llevado a aceptar el dolor por la moral, tiene la gratificación asegurada. Aquí no existe la amenaza de una crisis de la gratificación, pues Dios no decepciona, se puede confiar en él.

El sujeto de rendimiento de la Modernidad tardía no se dedica al trabajo por obligación. Sus máximas no son la obediencia, la ley y el cumplimiento del deber, sino la libertad, el placer y el entretenimiento. Ante todo, espera que el trabajo le resulte placentero. Tampoco se trata de un mandato del otro. Más bien se obedece *a sí mismo*. Es un empresario de sí mismo. De este modo, se deshace de la negatividad del *demandante* otro. Esta libertad del otro, sin embargo, no solo es emancipadora y liberadora. La dialéctica de la libertad se basa en que esta cree nuevas obligaciones. La libertad del otro se convierte en una relación narcisista con uno mismo, responsable de muchas de las perturbaciones psíquicas del subjeto de rendimiento.

La ausencia de un vínculo con el otro genera una crisis de la gratificación. La gratificación como reconocimiento requiere la instancia del otro o de un tercero. No es posible recompensarse a uno mismo o reconocerse a uno mismo. En Kant, la instancia de la gratificación es Dios. Él recompensa y reconoce el rendimiento moral. Este trastorno en la estructura de la gratificación hace que el sujeto de rendimiento se vea obligado a producir un rendimiento cada vez mayor. La ausencia de un vínculo con el otro es, pues, la condición *trascendental* de la crisis de la gratificación. Las relaciones de producción contemporáneas también son responsables de la crisis de gratificación. El trabajo acabado ya no puede entenderse como resultado de una tarea *realizada* y *concluida*. Las relaciones de producción de hoy en día impiden cualquier tipo de acabamiento.

Más bien uno trabaja *en lo abierto*. No disponemos de formas de conclusión que contengan un principio y un final.

También Sennet remite la crisis de la gratificación a una alteración narcisista y a la ausencia de una relación con el otro:

> Como desorden del carácter, el narcisismo es el opuesto mismo del vigoroso amor a sí mismo. La autoabsorción no produce gratificación, provoca dolor al yo; eliminar la línea entre el yo y el otro significa que nada nuevo, nada «otro», puede entrar jamás en el yo; es devorado y transformado hasta que uno cree que se puede ver a uno mismo en el otro, y entonces se vuelve insignificante. […] El narcisista no se muestra ávido de experiencias, está ávido de Experiencia. Buscando siempre una expresión o un reflejo de sí mismo en la Experiencia. […] Uno se ahoga en el yo[42].

En las experiencias se da el encuentro con el *otro*. Estas son *alter*-adoras. Las vivencias, en cambio, suponen una extensión del yo en el otro, en el mundo. Son, pues, *igual*-adoras. El amor propio todavía está marcado por la negatividad, en tanto que desprecia y rechaza al otro en favor del yo. Lo propio se emplaza frente al *otro*. Se sostiene en su alejamiento del otro. Quien se ama a sí mismo, se posiciona claramente contra el otro. En el narcisimo se desdibuja la frontera con el otro. Quien sufre un trastorno narcisista se hunde en sí mismo. Si se pierde del todo la relación con el otro, no se puede constituir una imagen sólida del yo.

Sennet está en lo cierto cuando dice que los trastornos psíquicos del individuo contemporáneo están relacionados con el narcisismo, pero se equivoca en sus conclusiones:

> La escalada continua de expectativas de modo que la conducta actual nunca se satisfaga constituye una carencia de «fin». Se evita el sentido de haber alcanzado un objetivo porque entonces las experiencias serían objetivadas; tendrían una forma, un perfil, y así existirían independientemente de uno mismo. […] El yo es verdadero solo si es continuo; es continuo solo si uno practica una autonegación continua. Cuando se produce el fin de la experiencia parece separada del yo y de ese modo la persona se ve amenazada por una pérdida. Por lo tanto, la condición de

> un impulso narcisista reside en que debe ser un estado subjetivo continuo[43].

Según Sennett, el sujeto narcisista evita *a propósito* alcanzar una meta o concluir algo, porque el acabamiento supone una forma objetivada, con una existencia independiente del yo que debilitaría al yo. En realidad, se trata de lo contrario. Esta incapacidad, impuesta por la sociedad, para *alcanzar* un objetivo, que hace *inaccesible* cualquier *forma de conclusión*, empuja al sujeto a una repetición narcisista de su yo, de modo que no tiene acceso a ninguna *forma*, a ninguna imagen sólida del yo, a ningún *carácter*. El sentimiento de haber logrado una meta se «niega» de manera no consciente, para aumentar el sentimiento de yo *(Selbstgefühl)*. *Más bien, nunca se tiene el sentimiento de haber conseguido una meta*. No se trata de que el sujeto narcisista no quiera llegar a un final. Se pierde, se dispersa en lo abierto (*Offene*). La falta de formas de conclusión no es necesaria económicamente, pues la publicidad y el inacabamiento favorecen el crecimiento.

La histeria es un caso típico de enfermedad psíquica de la sociedad disciplinaria, en la que se originó el psicoanálisis. Requiere la negatividad de la represión, la prohibición y la negación que lleva a la formación del inconsciente. Las representaciones pulsionales relegadas al inconsciente se manifiestan, por medio de la «conversión», como un síntoma corporal que caracteriza a la persona inequívocamente. Los histéricos presentan una forma (*Morphe*) concreta. Por eso, la histeria muestra una morfología, que la distingue de la depresión.

De ahí que para Freud el «carácter» sea un fenómeno de la negatividad, pues no puede conformarse si la censura no opera en el aparato psíquico. Freud lo define como «un residuo de las cargas de objeto abandonadas»[44]. Cuando el yo tiene conocimiento de la catexis que se encuentra en el ello, la abandona o se defiende mediante el proceso de la represión. El carácter contiene en sí la historia de la represión. Retrata un comportamiento del yo determinado en relación al ello y el super-yo. Mientras que el histérico presenta una *forma (morphe)* caractarística, el depresivo no tiene forma, es a-*morfo*. Es un *hombre sin carácter*. El alma del histérico está sometida a los impulsos externos, que a su vez le dan

un lugar y una forma. El aparato psíquico del depresivo está libre de la negatividad de la represión y la negación, pero es difuso, no tiene un orden ni forma.

El psicoanálisis de Freud requiere la negatividad de la represión y la negación. El inconsciente y la represión son, como Freud recalca, «correlativos en gran medida». Sin embargo, las enfermedades psíquicas de la actualidad, como la depresión, el *burnout*, el déficit de atención o el síndrome de hiperactividad, no están ligadas a un proceso de represión y de negación. Apuntan, más bien, a un *exceso de positividad*, es decir, no a la negación, sino a la incapacidad de *decir no*; no al *no-deber (Nicht Dürfen)*, sino a *poderlo todo*. De este modo, el psicoanálisis no puede presentarse como una salida para ellos. La depresión no es, en ningún caso, consecuencia de una represión, que se originaría en instancias de dominación tales como el super-yo. En los depresivos no se produce una «transferencia» que pudiera proporcinar indicios indirectos de los contenidos psíquicos reprimidos.

La sociedad de rendimiento actual, con su idea de libertad y desregularización, desarma los contundentes obstáculos y las prohibiciones que constituyen a la sociedad disciplinaria. La supresión de la negatividad hace que aumente el rendimiento. Esto supone una eliminación general de las fronteras y los obstáculos, una *promiscuidad general*, de la que no surge ninguna energía represiva. Allí donde el movimiento de la pulsión (*Triebregung*) no queda limitado por una moral sexual restrictiva, tampoco aparecen las representaciones delirantes paranoicas de un Schreber, que Freud remite a su homosexualidad reprimida. El «caso Schreber» es prototípico de la sociedad disciplinaria del siglo XIX, en la que regía por completo una prohibición estricta de la homosexualidad y el placer.

En la depresión no interviene el inconsciente, pues este ya no rige el aparato psíquico de un sujeto de rendimiento depresivo. Sin embargo, Ehrenberg sigue basándose abiertamente en este, lo que despierta el rechazo de su argumentación:

> La historia de la depresión nos ha ayudado a comprender esta transformación social y espiritual. Su incremento imparable atraviesa las dos dimensiones de cambios que ha experimentado

> el sujeto de la primera mitad del siglo XX: la liberación psíquica y la inseguridad de la identidad, la iniciativa personal y la incapacidad para actuar. Estas dos dimensiones ponen de relieve algunos riesgos antropológicos, como que el conflicto neurótico caiga en la abulia depresiva de la psiquiatría. El individuo que de ahí surge se enfrenta a los mensajes de desconocidos, que no pueden ser controlados por esta parte irreductible que en Occidente se ha dado en llamar inconsciente[45].

Así pues, para Ehrenberg, la depresión simboliza lo «incontrolable», lo «irreductible»[46]. Surge del «choque entre las oportunidades infinitas y lo incontrolable»[47]. La depresión sería el fracaso del sujeto que está abocado a la iniciativa ante lo incontrolable. Lo incontrolable, lo irreductible o lo desconocido, sin embargo, son figuras de la negatividad, que ya no son constitutivas para el sujeto de rendimiento que está dominado por un exceso de positividad.

Freud entiende la melancolía como un comportamiento destructivo hacia otro que, a partir de una identificación narcisista con una parte del yo, queda interiorizado. De este modo, los conflictos originarios con el otro quedan interiorizados y transformados en un comportamiento conflictivo con uno mismo, que llevan al desprecio del yo y a la autoagresividad. La enfermedad depresiva del sujeto de rendimiento contemporáneo, al contrario, no surge de un comportamiento conflictivo y ambivalente hacia un otro que se habría perdido. No está ligada a ninguna *dimensión del otro*. Más bien, una de las causas de la depresión, que a menudo acaba desembocando en el síndrome de *burnout*, es la excesiva, exagerada y pesada relación con uno mismo, que toma rasgos destructivos. El cansado sujeto de rendimiento también se atormenta a sí mismo. Está cansado, harto de sí mismo, de la guerra consigo mismo. Incapaz de desplazarse *fuera* de sí mismo, de dirigirse al *otro*, de confiarse al *mundo*, se recoge en sí mismo, lo cual, paradójicamente, lo conducen al socavamiento y al vaciamiento del yo. Se *consume* en una rueda de hámster en la que da vueltas *sobre sí mismo* cada vez más rápido.

También los nuevos medios y técnicas de comunicación diluyen el ser para el otro. El mundo virtual es pobre en *alteridad* y *resistencia*. En los espacios virtuales, el yo prácticamente se puede mover sin el «principio de realidad», que sería un *principio del otro* y

de resistencia. En los espacios *imaginarios* de la virtualidad, el yo narcisista se encuentra fundamentalmente consigo mismo. La virtualización y la digitalización comportan cada vez más la desaparición de lo *real*, que se hace perceptible sobre todo en la *resistencia* que presenta. Lo *real* es un *apoyo*, en su doble acepción. No solo genera una interrupción o resistencia, sino también sostén y contención.

El sujeto de rendimiento de la Modernidad tardía, que dispone de un exceso de opciones, no es capaz de un *vínculo intenso*. En la depresión se desmoronan todos los vínculos, también el vínculo con uno mismo. El duelo se distingue de la depresión, sobre todo, por su férrea ligazón libidinosa a un objeto. La depresión, en cambio, no tiene objeto, y de ahí que no tome una *dirección*. También es preciso distinguir la depresión de la melancolía. La melancolía surge ante la experiencia de la pérdida. De ahí que esa siga ligada a una *relación*, de hecho, a una *relación negativa con lo ausente*. La depresión, por otro lado, corta cualquier relación o vínculo. Le falta *fuerza de gravedad*.

El duelo surge cuando un objeto con una gran catexis libidinal (*Libidobesetzung*) se pierde. Quien está de duelo, está en manos del *otro* amado. El ego de la Modernidad tardía emplea gran parte de la energía libidinal en sí mismo. La libido restante se reparte y se dispersa entre contactos y relaciones cada vez más pasajeros. Resulta de lo más sencillo apartar la débil libido del otro y ocupar (*besetzen*) nuevos objetos con ella. No es necesario el arduo y doloroso «trabajo del duelo». Los «amigos» de las redes sociales cumplen la función, ante todo, de aumentar el sentimiento narcisista, al dirigir la atención a un yo que se *presenta* como mercancía al consumidor.

Alain Ehrenberg hace una distinción meramente cuantitativa entre la melancolía y la depresión. La melancolía, que implica algo elitista, se democratiza convirtiéndose en depresión: «Si la melancolía era una característica de personas excepcionales, la depresión es expresión de una *popularización de la excepcionalidad*»[48]. La depresión es una «melancolía a la que se le suma la igualdad, es la enfemedad *par excellence* del hombre democrático». Ehrenberg sitúa la depresión en una época en la que el hombre soberano, cuya llegada había anunciado Nietzsche, se ha

convertido en una masa. El depresivo es aquel que «está agotado de su soberanía», que ya no tiene fuerzas para ser el señor de sí mismo. Está cansado de la constante «exigencia de inicitativa». Basándose en esta etiología particular de la depresión, Ehrenberg cae en una contradicción, pues la melancolía, que ya se daba entre los antiguos, no puede pensarse en términos de soberanía, que son los que definen al individuo de la Modernidad o de la Modernidad tardía. Un melancólico antiguo es cualquier cosa salvo un depresivo que carece de fuerzas para «ser señor de sí mismo», o de la «pasión para ser sí mismo». La melancolía es, como la histeria o el duelo, un fenómeno de la negatividad, mientras que la depresión tiene que ver con un exceso de positividad. ¿Se puede establecer una relación entre depresión y democracia? Según Carl Schmitt, la depresión sería característica de una democracia a la que *le falta la fuerza concluyente de la decisión*. La *violencia tajante de la decisión* no da lugar al surgimiento de un conflicto de larga duración. Visto así, la depresión no pondría de manifiesto la «pérdida de relación con el conflicto», sino la falta de relación con una *instancia de decisión objetiva*, que diera lugar a *formas de conclusión*[49] y a la instancia de la gratificación.

Ehrenberg se remite finalmente a la psicología y la patología del yo, sin tener en cuenta el contexto económico. El *burnout*, que suele preceder a la depresión, no se refiere precisamente a un individuo soberano que se ha quedado sin fuerzas para «ser señor de sí mismo». El *burnout* es más bien una consecuencia patológica de una explotación *voluntaria*. El imperativo de la ampliación, transformación y reinvención de la persona, que es la otra cara de la depresión, es un ofrecimiento de nuevos productos ligados a la identidad. Cuanto más cambia la identidad de uno, más se dinamiza la producción. La sociedad disciplinaria industrial está ligada a una identidad inmutable, mientras que la sociedad de rendimiento posindustrial requiere una persona flexible para intensificar la producción.

La tesis central de Ehrenberg reza así: «El éxito de la depresión remite a la *pérdida de relación con el conflicto*, sobre el que se basa el concepto de sujeto, tal como lo hemos heredado de finales del siglo XIX»[50]. El conflicto, según Ehrenberg, cumple una función constructiva. Tanto la identidad personal como la colectiva se

construyen con los elementos que «se relacionan a través del conflicto»[51]. En la vida política, así como en la privada, el conflicto constituye el corazón normativo de la cultura democrática[52]. La depresión, sin embargo, enmascara la dificultad que supone la relación que surge del conflicto. De este modo, el conflicto ya no da lugar a la unidad de la persona.

El modelo de conflicto domina el psicoanálisis clásico. La curación pasa por *el reconocimiento*, es decir, por la emergencia a la conciencia propia, de que existe un conflicto psíquico interno. El modelo de conflicto supone la negatividad de la represión y de la negación. De ahí que no pueda aplicarse a la depresión, que carece por completo de negatividad. Sin embargo, Ehrengerg reconoce que la falta de relación con el conflicto es propia de la depresión, pero se sigue aferrando al modelo del conflicto. Según Ehrenberg, la depresión se basa en un conflicto oculto, que se mantiene en la sombra gracias a los antidepresivos, los cuales causan adicción. El conflicto ya no es una «guía segura»:

> La falta igualadora, la apatía estimulada, la impulsividad regulada, la superación del comportamiento compulsivo hacen de la adicción la otra cara de la moneda de la depresión. Con el evangelio del desarrollo personal en una mano y el culto de la capacidad de rendimiento en la otra, no desaparece el conflicto, pero pierde evidencia y ya no es una guía[53].

La depresión se aparta por completo del modelo de conflicto, es decir, del psicoanálisis. Ehrenberg trata de salvar el psicoanálisis *más allá de la desaparición de sus condiciones*.

La «desconflictuación», que Ehrenberg liga a la depresión, debe pensarse en relación a la *positivización generalizada de la sociedad*, que trae consigo una «desideologización» de la sociedad. Los acontecimientos sociales y políticos ya no están definidos por la *lucha* de clases o de ideologías, conceptos que a estas alturas ya suenan arcaicos. La positivización de la sociedad no acaba con la violencia. La violencia no surge únicamente de la negatividad de la oposición o del conflicto, sino también de la positividad del consenso. La *totalidad* del capital, que parece absorberlo todo hoy en día, presenta una violencia *consensual*.

El hecho de que en la actualidad la lucha ya no se dé entre grupos, ideologías o clases, sino entre individuos, no resulta, como supone Ehrenberg, tan decisivo para la crisis de la sociedad de rendimiento. La competencia individual no es problemática en sí misma, sino su remisión al yo, que la eleva a una *competencia absoluta*. El sujeto de rendimiento, en realidad, compite consigo mismo y cae en la compulsión destructiva de superarse a sí mismo. El rendimiento no se fija en relación con el otro. Ya no se trata de superar al otro o de vencerlo. La lucha pasa por uno mismo. Pero el intento de vencerse a uno mismo, de querer superarse a uno mismo, resulta mortal. Es nefasta la competencia que busca *superar la propia sombra*.

En la transición de la sociedad disciplinaria a la sociedad de rendimiento, el super-yo se positiviza en un *yo-ideal*. El super-yo es represivo. Dicta, fundamentalmente, prohibiciones. Con su «deber imperativo, riguroso y cruel», con su «un carácter severamente restrictivo y cruelmente prohibitivo» gobierna sobre el yo. El sujeto de rendimiento se *proyecta* en el yo ideal, mientras que el sujeto de obediencia se *somete* al super-yo. Proyección y sometimiento son dos modos de ser muy distintos. Del super-yo surge un impulso negativo. Frente a ello, el yo-ideal ejerce un impulso positivo sobre el yo.

La negatividad del super-yo limita la libertad del yo. Proyectarse en el yo ideal, al contrario, se entiende como un acto de libertad. Pero en vista a la imposibilidad de acceder al yo ideal, uno se percibe como deficitario, como fracasado, y se somete al autorreproche. Del abismo entre el yo real y el yo-ideal surge una autoagresividad[54]. El yo se combate a sí mismo, emprende una guerra contra sí mismo. La sociedad de la positividad, que cree haberse liberado de todas las fuerzas ajenas, se somete a las fuerzas destructivas propias. Las enfermedades psíquicas, como el *burnout* o la depresión, las enfermedades principales del siglo XXI, muestran todas las características de la autoagresión. En lugar de una violencia de causa externa, aparece una violencia autogenerada, que es mucho peor que cualquier otra, puesto que la víctima de esta violencia se cree libre.

4. POLÍTICA DE LA VIOLENCIA

Amigo y enemigo

Según Carl Schmitt, la esencia de lo político se basa en la distinción entre amigo y enemigo[55]. El pensamiento político y el instinto político no son otra cosa sino la capacidad de discernir entre amigo y enemigo[56]. «Amigo/enemigo» no es un código binario habitual, que distinga al sistema político de otros sistemas, pues lo político no es un sistema más entre otros, no es un «dominio». El «dominio» de la moral, que podría denominarse «sistema», está determinado por el código binario «bueno/malo». A su vez, la contraposición entre «bello/feo» define al sistema de la estética. La política, sin embargo, no es un dominio. La distinción entre «amigo/enemigo» es esencialmente distinta del código binario, que construye un dominio, un sistema social. Los dominios y sus antagonismos solo se refieren a un estado de cosas. «Bello» o «bueno» se refieren a una cosa. Un hombre puede ser bello o bueno. Pero son, tal y como reza la argumentación de Schmitt, atribuciones *objetivas*. La contraposición «amigo/enemigo», en cambio, no es objetiva, sino una «realidad óntica», es decir, una distinción *existencial*. El enemigo no tiene por qué ser moralmente malo o estéticamente feo. Una distinción pertinente debe lograr «el grado máximo de intensidad de una unión o separación, una asociación o disociación»[57], para que opere una distinción existencial «amigo/enemigo». De este modo, la distinción «bueno/malo» solo puede alcanzar la dimensión política por medio de *existencialización*

(Existenzialisierung). También la religión y la economía son, como la estética o la moral, solo dominios. Remiten a distinciones objetivas. En la medida en que una comunidad religiosa libra guerras en virtud de sus convicciones, es decir, combate enemigos, actúa políticamente.

> La agrupación real en amigos y enemigos es en el plano del ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición no política produce una agrupación de esa índole, pasan a segundo plano los anteriores criterios «puramente» religiosos, «puramente» económicos o «puramente» culturales, y dicha agrupación queda sometida a las condiciones y consecuencias totalmente nuevas y peculiares de una situación convertida en política, con frecuencia harto inconsecuentes e «irracionales» desde la óptica de aquel punto de partida «puramente» religioso, «puramente» económico o fundado en cualquier otra «pureza».

De este modo, la existencialización de los dominios le roba su objetividad y los dota de rasgos irracionales. Visto así, según Schmitt, no existe una *guerra objetiva*.

Para Schmitt, la comunidad se convierte en política solo en el momento en el que siente amenazada su existencia por parte de un enemigo y necesita afirmarse a sí misma frente a este, es decir, en el momento de la guerra. La posibilidad real de la violencia constituye la esencia de lo político. La lucha no solo tiene lugar entre Estados, sino también en el seno de este. En su interior, un Estado también es político solo en función de un enemigo interior. Por eso en todos los Estados existe, según Schmitt, la institución, que en el derecho de la república griega se denomina declaración de *polemos*, y declaración de *hostis* en el derecho romano, para «declarar a alguien enemigo dentro del estado»[58], y se ejecuta en la forma de proscripción, destierro, ostracismo, expulsión de la ley *(Friedloslegung), hors-la-loi o sacratio*.

La contraposición existencial entre amigo y enemigo «basta», según Schmitt, para definir lo político genuino y diferenciarlo de lo «meramente social-asociativo»[59]. Schmitt, del mismo modo que Heidegger, distingue la comunidad de la sociedad. Solo la comunidad desarrolla una energía política. La sociedad, en cambio,

únicamente es una «asociación». Carece de la *voluntad*, la *espiritualidad*, la *resolución* para luchar, la resolución *hacia sí misma*. Una sociedad organizada a nivel económico puede enfrentarse a su adversario de un modo «no-violento». Pero no constituye una unidad política, porque su rival no es un «enemigo», sino un «competidor». La guerra, para Schmitt, no es una mera continuación de la política por otros medios, sino la *política en sí*.

Según Schmitt, la enemistad es constitutiva de la identidad. El yo resulta únicamente de la defensa inmunológica del otro como enemigo. En este sentido, Schmitt destaca que es un «signo de desgarramiento interior», «más que un enemigo verdadero». La imposibilidad de una definición unívoca del enemigo es un indicio que se interpreta como una falta de identidad del yo. La pluralidad de enemigos destruye al yo. Solo ante un enemigo, el yo se manifiesta con toda nitidez y claridad: «El enemigo significa el cuestionamiento de nosotros como figuras […]. Por esta razón debo contender con él durante una lucha para conquistar la medida de mí mismo, mi propio límite, mi figura»[60].

Los puntos álgidos de la gran política, según Schmitt, no son aquellos momentos de comprensión o reconciliación con el enemigo, sino los «los momentos en los que el enemigo es contemplado como tal en la mayor y más completa claridad»[61]. Lo político no se basa en el diálogo o el compromiso, sino en la guerra y la discordia: «Lo que decide es solo y siempre el caso de conflicto»[62]. La solución de conflictos no es política, sino que es la enemistad, que está en el origen del conflicto, lo que funda lo político. La «situación de guerra»[63] no es el límite en el que se agota lo político en sentido propio. Más bien el *espacio* de lo político está definidio por la *frontera* del frente. El estado de excepción es un estado en el que todas las condiciones de una comunidad quedan sin efecto[64]. Este la reduce al ser desnudo. Lo existencial ocupa el lugar de lo normativo. Lo político se manifiesta en este estado de excepción, donde se expresa la pura *existencia*:

> La guerra, la disposición de los hombres que combaten a matar y ser muertos, la muerte física infligida a otros seres humanos que están del lado del enemigo, todo esto no tiene un sentido normativo sino existencial, y lo tiene justamente en la realidad

> de una situación de guerra real contra un enemigo real, no en ideales, programas o estructuras normativas cualesquiera[65].

No hay, pues, una justificación normativa posible de la guerra, sino solo existencial. Es decir, no puede haber una justificación de la guerra. Las normas fundan la «situación normal»[66]. Lo político es una situación «crítica», «totalmente anormal» en la que las normas ya no rigen. Schmitt desvincula la guerra de cualquier normatividad: «El sentido de una guerra no está en que se la haga por ideales o según normas jurídicas, sino en que se la haga contra un enemigo real»[67].

La política no es, para Schmitt, un trabajo. Está mucho más cerca de la tensión de lo incalculable. Se podría decir que el «cálculo» de la gestión o la administración carece de toda tensión existencial. «La sociedad» dispersa al «pueblo unido políticamente» en un «público interesado en lo cultural». El concepto de lo político de Schmitt como *forma del (Daseinsform)*
ser-ahí
recuerda a la jerga heideggeriana de la propiedad. En el sentido de Schmitt, el «se» heideggeriano es completamente apolítico, puesto que carece de toda resolución heroica. Schmitt diría que el «se» no es capaz de luchar, solo de competir. Además, el «se» huye de la *situación* en la que cabe tomar una *decisión*: «El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión»[68]. Heidegger, en el discuro de rectorado (1933), pronunciado un año después de la aparición de *El concepto de lo político* de Schmitt, invoca una «comunidad de lucha» guiada por «un decir templado en comunidad»[69]. *Ser* es, por tanto, lucha. Así es como cobra una dimensión política.

En lo político, según Schmitt, se juega la decisión, la lucha por la decisión, la violencia *cortante de la decisión*. La decisión hace que la discusión sea superflua. *Se* discute, añadiría Heidegger. La discusión carece de la violencia de la decisión, el golpe decisivo que caracteriza a la decisión. De ahí que Schmitt solo hable de la discusión de un modo despectivo: «El concepto político de la *lucha* se transforma en el pensamiento liberal […] en *discusión* […]; en lugar de la distinción clara […] aparece aquí la dinámica de la

competencia eterna y de la eterna discusión»[70]. Es sabido que Schmitt era un adversario decidido del parlamentarismo. El término «Parlamento» procede del verbo francés *parler*. Hablar con el otro, la discusión, se convierte en la esencia de lo político. La dictadura procede sin discusión. Reduce el lenguaje a la orden. Una orden no es, sin embargo, un *parler*. Para Schmitt, la *parlamentarización de la lengua*, la *parlamentarización del alma* equivaldría a la decadencia. El alma no se demora en la duración y la franqueza del *parler*. De este modo queda denigrado a un *palaver* eterno que no termina nunca y que no conduce a una decisión definitiva. La palabra «decisión» procede del *decidere* latino, que significa «cortar». Las decisiones se toman degollando al otro, al enemigo. Así es como se le corta la palabra. La decisión es una resolución no mediada (*Vermittlunglose*) a través de la espada. Se funda en la *violencia*. La discusión como medio de lo político tiene un espíritu totalmente distinto. En lugar del *combattere* aparece el *compromettere*.

Schmitt piensa en oposiciones dicotómicas irreconciliables. O uno o lo otro es la forma fundamental de su pensamiento, de su *espíritu*. Su mundo está articulado alrededor de los cortes nítidos. Su crítica al Romanticismo se basa en su incapacidad para tolerar la indeterminación y la ambivalencia. El mundo romántico, para él, es «un mundo sin sustancia, sin sujeción funcional, sin conducción firme, sin conclusión, sin definición, sin decisión, sin tribunal último»[71]. De ahí que reproche al romántico Adam Müller su «afán de transmitir su “tolerancia para con el mundo entero”», que «no da lugar a que nada pueda ser querido u odiado con propiedad». Critica su panteísmo sentimental, que lo empuja a estar de acuerdo con todos, su «naturaleza femenina y vegetal»[72], que se opone a la naturaleza, masculina y codiciosa. La existencia política no es vegetal, sino bestial. Lo político no es reconciliación y mediación, sino ataque y sometimiento. La vida cobra «su tensión específicamente política» a partir de la «lucha real», de «esta posibilidad extrema», es decir, de la violencia. De ahí que Schmitt considere que una comunidad mundial transnacional no constituya una situación política, porque fuera de ella no hay un enemigo.

> Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta

> definitivamente pacificado, sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política[73].

La política de la violencia de Schmitt es una *política de la identidad*, que impregna su espíritu más allá de lo político. Su compulsión de identidad (*Identitätszwang*) también explica su *hidrofobia*. El agua, para Schmitt, es un elemento que le inspira un inmenso miedo, pues no puede marcarse de modo permanente. No tiene *carácter*, porque nada se puede inscribir sobre ella:

> El mar no conoce tal unidad evidente de espacio y derecho, de ordenación y asentamiento. […] En el mar tampoco pueden grabarse líneas firmes. […] El mar no posee un carácter en el sentido original de la palabra, que procede de la palabra griega *diarassein*: grabar, rasgar, imprimir[74].

En este sentido, Schmitt es un «ser terrestre», un «ser que pisa la tierra» particular[75], puesto que él solo piensa en términos de distinciones claras y dicotomías y no tiene acceso a lo indeterminado o indistinguible.

La política de la identidad de Schmitt libera muchas energías destructivas. Pero esta violencia se dirige hacia fuera. Hacia dentro, funciona de un modo estabilizador, puesto que todas las energías conflictivas se desvían del yo hacia los otros y de este modo se externalizan. La violencia, que convierte al otro en enemigo, confiere firmeza y estabilidad al yo. Es constructora de identidad. El enemigo supone, como dice, «el cuestionamiento de nosotros como figuras». Solo en virtud del enemigo, el yo conquista la medida de sí mismo, su propio límite, su figura. La *exclusión* del otro declarado como enemigo construye, en contrapartida, una imagen del yo *rotunda* e inequívoca. Mi propia figura se define con más claridad cuanto más inequívoca es la imagen del enemigo. La imagen del enemigo y la imagen del yo se necesitan la una a la otra. Las energías destructivas dirigidas hacia el otro obran de un modo constructivo para la configuración de un yo claramente definido.

El «carácter» es un fenómeno de la negatividad, pues este requiere la exclusión y la negación. Es un rasgo de la debilidad de

carácter «tener más de un enemigo real». Incluso el hecho de tener más de un enemigo real sería una muestra de la falta de carácter. A pesar de, o precisamente por su negatividad, el carácter es una figura que confiere forma y estabilidad al yo. La *cortante* violencia de la decisión y la exclusión, a la que también debe su fuerza el «carácter», no es compatible con la sociedad de rendimiento contemporánea, en la que, sobre todo, no hay consolidación. El sujeto de rendimiento tiene que ser un *hombre flexible*. Esta transformación está relacionada con lo económico. Una identidad rígida atenta contra la aceleración de las relaciones de producción actuales. La duración, constancia y continuidad obstaculizan el crecimiento. El sujeto de rendimiento se encuentra en un estado de incertidumbre permanente, que no deja lugar a una «ubicación» definitiva, a un perfilamiento claro del yo. El sujeto de rendimiento ideal sería una persona *sin carácter, libre de carácter*, disponible para todo, mientras que el sujeto de obediencia y de disciplina mostraría un carácter firme. Hasta cierto punto, el estado de incertidumbre va unido a un sentimiento de libertad interior. La duración le provoca una extenuación física.

La represión ortopédica y ortopsíquica no solo es destructiva. También confiere al alma una *forma* y una *posición*. La pérdida absoluta de negatividad actúa deformando y desestabilizando. El alma, puesto que no hay «ubicación», no tiene dónde encajar. Anda suelta e inquieta. Cuando los patrones de identidad estables, objetivables y orientadores se rompen, surgen la inestabilidad psíquica y los *trastornos de carácter*. La inconclusión y la incompletud del yo no solo liberan, sino que también enferman. Se podría decir que el sujeto de rendimiento deprimido es una *persona sin carácter*.

La sociedad de rendimiento contemporánea no se rige por el esquema inmunológico de *amigo/enemigo*. Como dice Schmitt, el «competidor» no es un enemigo. Competir significa, literalmente, andar *juntos*. Es hacer una carrera por una cosa. En la enemistad no hay nada en juego salvo la existencia. El comportamiento competitivo carece de *tensión existencial*, de la negatividad de la enemistad, que ayuda al yo a construir una imagen definida de sí. El sujeto de rendimiento de la Modernidad tardía se despoja cada vez más de la negatividad. No se enfrenta a un enemigo ni a un

soberano. No existe instancia externa alguna que lo inste a rendir más. Pareciera que es el propio yo quien se exhorta a ello y es consigo mismo con quien libra una guerra.

De este modo, el otro se presenta como resistencia. La desaparición absoluta de la resistencia lo nivelaría en una *homogeneidad*. La enemistad es una relación con el otro, que genera una gran fricción. Como consecuencia de la positivización de la sociedad, el individuo de la Modernidad tardía se desprende cada vez más de la *negatividad del otro*. Su libertad se configura como libertad del otro, la cual revierte en un vínculo del yo consigo mismo cada vez más patológico. De ahí que el vínculo con el afuera, el objeto y el mundo se pierda cada vez más. Los nuevos medios y formas de comunicación agudizan este desarrollo. El espacio virtual que transita también ofrece poca resistencia, la cual procedería del otro. Funciona como espacio de proyección, donde el individuo de la Modernidad tardía se relaciona, fundamentalmente, consigo mismo.

El sujeto de obediencia y el sujeto disciplinario tienen frente a sí al *otro*, que se manifiesta como Dios, como soberano o como conciencia. Están sometidos a una instancia externa, que no solo es fuente de represión o castigo, sino también de *gratificación*. En cambio, el sujeto de la sociedad de rendimiento está marcado por una relación narcisista consigo mismo. La falta de gratificación procedente del otro empuja a un rendimiento cada vez mayor. El sujeto de rendimiento tampoco cuenta con la negatividad del otro inherente a la relación de competencia, puesto que, en último término, compite consigo mismo y busca superarse a sí mismo. Así, entra en una competencia fatal *consigo mismo*, en un círculo infinito que en algún momento acaba en un colapso.

La depresión se puede entender como un trastorno narcisista. Tiene su origen en una relación truncada con el *otro* y con una falta de relación con el mundo exterior. Amenaza a cualquier sujeto narcisista que da vueltas alrededor de sí mismo y se obstina en sí mismo. La ocupación mortificante del sujeto consigo mismo, al no llevar, en palabras de Schmitt, a una relación con «nosotros como figuras», puede facilitar la construcción imaginaria de un enemigo exterior, pues este alivia el alma a la que el yo aplasta y carcome, y que está en guerra consigo misma. Las imágenes del enemigo

construidas imaginariamente de este modo contribuyen a que el yo construya una «figura» objetivada, se libere de la relación narcisista y paralizante consigo mismo y salga del vacío subjetivo. La xenofobia de hoy en día remite a esta dimensión imaginaria.

Sería necesario, para liberarse de la rueda de hámster narcisista, que da vueltas *sobre sí misma* cada vez más rápido, restablecer la relación con el *otro* más allá del esquema schmittiano del amigo/enemigo, ligado a la violencia de la negatividad. Es, pues, necesaria otra construcción, o más bien una *reconstrucción del otro*, que no genere un rechazo destructivo inmunológico. Debería ser posible una relación con el otro en la que yo permitiera y afirmara su otredad, su manera de ser. Este *sí a su manera de ser* se llama *amistad*. Esta no consiste en un dejar-ser al otro de un modo pasivo e indiferente, sino en una relación activa con su manera de ser. Solo se despierta en relación al otro o al extranjero. Cuanto mayor sea su diferencia respecto a lo propio, más intensa será la amistad que se le muestra. Frente a lo *igual*, no es posible ni la amistad ni la enemistad, ni el *sí* ni el *no*, ni el acogimiento ni el rechazo.

La política de la amistad es más abierta que la política de la tolerancia. Esta última, en realidad, es una praxis conservadora, porque la otredad solo se tolera. Está ligada a una imagen del yo sólida, a una identidad clara y definida. Es más, uno se distancia del otro estrictamente. La praxis de la tolerancia no está, además, libre de dominación. La mayoría poderosa tolera las minorías. La política de la amistad da lugar a un máximo de cohesión con un mínimo de contexto (*Zusammenhang*), un máximo de proximidad con un mínimo de parentesco. La política de la violencia de Schmitt como política de la identidad, al contrario, hace que incluso la fraternidad, en la que se da el mayor parentesco, se transforme en enemistad. Ante la pregunta que reza «¿quién es mi enemigo?», Schmitt responde: «El otro es mi hermano, y mi hermano es mi enemigo»[76].

Derecho y violencia

Es una creencia muy extendida que el orden legal pierde su efecto cuando no dispone de medios violentos para lograr sus fines. Como consecuencia, el derecho no sería más que el privilegio de los poderosos, que solo podría ejercerse a través de la violencia. El derecho requiere la posibilidad de la imposición de la violencia, pero no se basa necesariamente en esta. Hegel escribe, en este sentido, lo siguiente: «A menudo, la representación opina que la fuerza vincula al Estado, pero lo que conserva es únicamente el sentimiento fundamental del orden que todos tienen»[77]. No solo la amenaza de la violencia o de las sanciones negativas mantienen al orden legal con vida. La violencia no mantiene nada unido. De ella no brota ningún sostén estable. En realidad, una presencia masiva de la violencia más bien es un signo de inestabilidad interior. Un orden legal que solo se conservara a través de la violencia se revelaría muy frágil. Solo un sostén estable da lugar al consentimiento de un orden legal. La violencia aparece en el momento en que el sostén desaparece completamente del orden legal.

La filosofía política de Walter Benjamin también parte de la unidad profunda entre violencia y derecho. Como fuerza fundadora de derecho, la violencia entra en funcionamiento desde el origen del derecho. Benjamin entiende este como el privilegio de los poderosos. El vencedor impone violentamente su voluntad, sus intereses, su presencia. Las relaciones legales no reflejan otra cosa sino las relaciones de poder: «Fundación de derecho equivale a fundación de poder»[78]. Así pues, la violencia es constitutiva de la fundación de derecho. Benjamin ejemplifica la relación entre derecho y violencia a partir de la leyenda de Níobe:

> Podría parecernos que las acciones de Apolo y Artemisa no son más que un castigo. Sin embargo, su violencia más bien establece un nuevo derecho; no es el mero castigo a la transgresión de uno ya existente. La arrogancia de Níobe conjura la fatalidad sobre sí, no tanto por ultrajar al derecho, sino por desafiar al destino a una lucha que este va a ganar, y cuya victoria necesariamente requiere el seguimiento de un

> derecho[79].

La violencia sigue rigiendo más allá de la fundación de derecho. Como violencia conservadora se ocupa de que se cumplan las leyes, creando un contexto amenazador. Para Benjamin, el derecho es inseparable, para su eficacia, de la violencia. *Remite* a esta. La violencia es la *esencia* del derecho. Benjamin ignora por completo la dimensión mediadora y preventiva del derecho, de la que ya habla Hesíodo:

> Y ahora escucha a la justicia y de la violencia olvídate totalmente / Porque a los hombres esta ley impuso el Cronida: / A los peces, a los animales feroces y a las aves que vuelan / devorarse unos a otros, puesto que justicia no hay entre ellos. / Pero a los hombres dio la justicia, que es lejos la mejor[80].

El derecho está sometido al cambio histórico y estructural. De ahí que se manifieste como un poder del destino que despierta miedo. Ignorante, el hombre infringe la ley no escrita y se condena a la expiación. Benjamin se acaba refiriendo a este patrón del derecho arcaico-mítico y lo generaliza convirtiéndolo en la *esencia* del derecho. *Toda* violencia del derecho es, según Benjamin, una «manifestación mítica de la violencia inmediata». En vistas a su relación con la violencia, el derecho está «descompuesto» y es incapaz de justicia. Benjamin recuerda la «descomposición de su función histórica, por lo que se hace preciso eliminarla»[81].

El texto de Benjamin *Para una crítica de la violencia* se redactó durante los años de crisis de la República de Weimar. También él se muestra, como Carl Schmitt, muy escéptico frente al parlamentarismo: «Carecen del sentido de la violencia fundadora representada en ellos. Por ello no sorprende que no alcancen conclusiones dignas de esa violencia, sino que favorezcan compromisos tendentes a asegurar un presunto tratamiento pacífico de los asuntos políticos»[82]. Es evidente que a Benjamin se le escapa la *esencia* del Parlamento. Es un lugar de diálogo (*parler*). El Parlamento sustituye la fundación de derecho de la violencia por la conversación (*Rede*). El compromiso está libre de la violencia desnuda, pues se presenta como una consecuencia del diálogo. La

violencia, en cambio, habita un espacio de mudez absoluta y estupefacción. Benjamin subestima la esencia del compromiso al ver en este una «mentalidad de la violencia»[83]. En realidad, quien posee la mentalidad de la violencia no puede entregarse al compromiso. La democracia tiene en su corazón *una esencia comunicativa*. Las minorías también pueden influir en el proceso de toma de decisiones mediante la *palabra*. La dictadura prohibe la palabra, dicta.

La crítica benjaminiana al parlamentarismo se funda en una motivación distinta a la de Schmitt. Este desacredita el parlamentarismo en favor de una violencia decisoria fundadora de derecho. La crítica de Benjamin al parlamentarismo, en cambio, se basa en un escepticismo radical frente al derecho. El Dios de Benjamin no es un soberano que dicta la ley. Mientras que Carl Schmitt no abandona la inmanencia del orden del derecho (*Rechtsordnung*), Benjamin apunta a un más allá del derecho. Su duda principal respecto al orden del derecho está ligada a su vínculo genealógico y generativo con la violencia. La naturaleza violenta originaria del derecho incita su reproche al parlamentarismo:

> Por más deseable y alentador que sea un Parlamento prestigioso, la discusión de medios fundamentalmente pacíficos de acuerdo político no podrá hacerse a partir del parlamentarismo. La razón es que todos sus logros relativos a asuntos vitales solo pueden ser alcanzados, considerando tanto sus orígenes como sus resultados, gracias a órdenes de derecho armados de violencia[84].

El contrato legal tampoco supone para Benjamin una solución pacífica de conflictos, puesto que este otorga a cada parte el derecho a hacer uso de la violencia en el caso de que la otra parte rompa el contrato. Benjamin contempla la relación jurídica desde una situación límite, desde el *estado de excepción*, desde la posibilidad de la infracción. De este modo queda totalmente descartada la función mediadora del derecho, la cual implica la diferencia esencial entre derecho y violencia. La *relación contractual*, de hecho, presupone que las partes tengan una *buena relación*, que

estén dispuestas a renunciar a la violencia y a hablar entre ellas. El contrato es, como el compromiso, una *consecuencia de la palabra*. En su interior habita una *esencia comunicativa*, que no se deja reducir a la economía del poder y de la violencia.

En vista del carácter violento del derecho, Benjamin se pregunta si los individuos en conflicto de intereses pueden llegar a un acuerdo por otro medio que no sea la violencia. En un primer momento, afirma la posibilidad de la resolución de conflictos de manera no violenta: «Sin duda lo es. Las relaciones entre personas privadas ofrecen abundantes ejemplos de ello. Dondequiera que la cultura del corazón haya hecho accesibles medios limpios de acuerdo, se registra conformidad inviolenta»[85]. Benjamin opone a los medios legítimos e ilegítimos de todo tipo, «que siempre expresan violencia», los «medios limpios». Son limpios en la medida en que están libres de toda relación jurídica. Entre los medios no violentos de resolución, se cuentan, entre otros, «la cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza». La confianza, por ejemplo, es más laxa que el compromiso de transacción (*Vertragsverhältnis*), pues renuncia a la violencia en caso de ruptura de contrato. Cuando desaparece la confianza, la violencia entra en escena. Benjamin destaca que a lo largo de la historia milenaria de los estados se han desarrollado formas de acuerdo por medios no violentos, y que los diplomáticos, en sus relaciones recíprocas, de modo análogo a los acuerdos entre personas privadas, han solucionado los conflictos, caso por caso, pacíficamente y sin ningún contrato. Incluso habla de una «tarea delicada», que «se resuelve de manera más resolutiva recurriendo al arbitraje, pero que significa un método fundamentalmente más elevado que el del arbitraje, por trascender los órdenes de derecho, y por consiguiente, también la violencia»[86]. La «política de los medios limpios»[87] es una política extraordinaria, es decir, va más allá del orden legal que se desprende de la política del entendimiento y la mediación. Benjamin eleva el propio lenguaje a la «esfera del acuerdo humano», la esfera del «mutuo “entendimiento”», que es «inaccesible a la violencia». Sin embargo, Benjamin limita la eficacia de los medios limpios. Solo habla de la «política de los medios limpios»[88] en relación con los conflictos entre estados en los cuales debe conseguirse un pacto, porque las partes en conflicto

temen las desventajas propias de todo un enfrentamiento violento. La política de los medios limpios de Benjamin no es una ética, sino una técnica de acuerdo que se aplica en los conflictos de intereses. «[Los medios limpios] no se refieren jamás a la resolución de conflictos entre persona y persona, sino solo a la manera de moverse entre las cosas. En la aproximación más concreta de los conflictos humanos relativos a bienes, se despliega el ámbito de los medios limpios»[89].

Benjamin está convencido de que

> toda representación de soluciones imaginables a los objetivos humanos, sin mencionar la redención del círculo de destierro de todas las condiciones de existencia precedentes, es irrealizable en principio, sin recurrir en absoluto a la violencia[90].

Eso le lleva a preguntarse por otro tipo de violencia muy distinta, que escapa a cualquier teoría del derecho. Al rechazar todo orden legal por estar ligado a la violencia, pero a su vez considerar imposible el final absoluto de la violencia, Benjamin apunta a una violencia divina, que también es «pura», porque está desligada de todo ordenamiento legal y fundación mítica.

Benjamin remite la pureza de la violencia divina a que esta rompe el lazo que une el derecho con la violencia, se abstrae de todo ordenamiento jurídico. De ahí que sea «destructora». No establece ninguna relación de poder ni de dominio. La violencia mítica, al contrario, genera un contexto de culpa y de ley, que convierte a los vencedores en culpables. La culpa persiste mientras rija la violencia. De ahí que Níobe siga en vida como la «depositaria eterna y muda de esa culpa». La perpetuidad de su cuerpo confirma la vigencia de la violencia mítica. En cambio, la violencia divina es «redentora», porque arrasa con la culpa. Al estar al margen de todo poder y dominación, no se ejercita, ni rige ni se administra, es decir, no es «fundadora». Tal es la denominación que da Benjamin a la violencia «fundadora». La violencia administrada también se denomina «violencia conservadora». La violencia divina como «fundadora» sería una violencia que escapa a toda gestión, a toda interrupción o a todo circuito, a toda economía, a todo cálculo, a toda técnica.

La leyenda de Níobe se contrapone al juicio de Dios respecto de Coré como ejemplo de la violencia divina:

> Aquí alcanza esta violencia a privilegiados, levitas, y los alcanza sin anuncio previo, sin que medie amenaza; golpea y no se detiene ante la aniquilación. Pero no deja de percibirse que esta violencia es en sí misma redentora, ni oculta la profunda relación entre su carácter incruento y esa cualidad redentora[91].

La violencia mítica es fundadora de derecho. Es culpabilizadora y expiatoria a la par. La violencia divina, en cambio, es destructora y redentora. Esta oposición diametral, sin embargo, resulta problemática. No cabe duda de que la leyenda de Níobe habla del poder y la fundación de derecho. La victoria de la diosa Leto le otorga el poder, el privilegio, de ser venerada por los humanos. Establece una distinción entre dioses y humanos. Su violencia sangrienta es fundadora de derecho y fija límites. Pero la violencia divina no es muy distinta de la mítica. Coré se alza contra Moisés. El exterminio por parte de Dios de su estirpe confiere el poder a Moisés. Este lo elevará a justificación de su poder. Él lo *interpreta* como un signo de ser el elegido, de su especial proximidad a Dios. En el único ejemplo concreto que ilustra la violencia divina pura esta no es pura. Es como la violencia mítica, pero contaminada por la dominación y el poder. La violencia divina, al fin y al cabo, no es más que una instancia imaginaria, que cualquier poder puede emplear como legitimación. Toda interpretación posterior, toda construcción de sentido se pierde en la violencia mítica.

Benjamin destaca otras diferencias, pero tampoco muy profundas. La violencia mítica es sangrienta[92]. Es «violencia sangrienta» sobre la mera vida. La violencia divina, en cambio, es «leal aunque incruenta». La sangre, para Benjamin, simboliza toda vida que se aferra a las posesiones y el poder. La violencia divina también es aniquiladora, «aunque lo sea solo de forma relativa, es decir, dirigida a bienes, derecho, vida y lo que se asocia con ellos; jamás absoluta respecto al alma de los seres vivientes»[93]. El «alma» es una esfera pura, apartada de las relaciones legales, de poder y posesión de la mera vida. El dominio del derecho como medio impuro se limita a la sangre, a la mera sangre: «Es que la

dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida»[94].

La «violencia educadora» que se manifiesta «fuera del derecho», que Benjamin apostrofa como violencia pura, incluso en su «forma más consumada», incomoda a la forma más pura de alma. En realidad, no hay ninguna educación que esté al margen de los dispositivos cercanos a los mitos. Toda forma pura de la violencia que el «mito mancillara con el derecho»[95] es imaginaria. Benjamin cae en la lógica del *mancillamiento*, que no soportaría una deconstrucción. Una violencia pura, si la hubiera, no debería hacer acto de *aparición*. Toda visibilidad la entrega a la *interpretación*, que trabaja en los mitos y los vuelve impuros.

Siguiendo a Benjamin, Agamben contempla el derecho en relación a la violencia. De este modo, lo demoniza y remite a un espacio mesiánico nostálgico, donde «un día la humanidad jugará con el derecho, como los niños juegan con los objetos en desuso»[96]. La proximidad esencial entre derecho y violencia se manfiesta, según él, en el estado de excepción, en el que el derecho vigente se retira y hace visible el sentido de su vigencia, es decir, la violencia fundadora de la soberanía. El soberano que decide sobre el estado de excepción es «el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en el que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia»[97].

El ordenamiento (*Verrechtlichung*) siempre se lleva a cabo como emplazamiento (*Verräumlichung*) y localización (*Verortung*). La violencia desnuda (*nackte*), pura (*schiere*), no es capaz, por sí sola, de crear espacios o fundar lugares. Carece de la fuerza mediadora creadora de espacios. No puede generar ningún *espacio* legal. La violencia no puede crear un espacio, únicamente el poder puede. Agamben no distingue entre poder y violencia. La violencia debe convertirse en poder para abrir un espacio. De otro modo, esta se pierde en el momento de su acción. La violencia pone en escena un no en forma de negación. El poder, en cambio, se despliega alrededor de un sí. Cuanto más apoyo tienen quienes ostentan el poder, mayor es este. Su poder es más estable cuanto más pequeña es la diferencia entre la voluntad de quienes están en el poder y aquellos que se someten.

Un verdadero soberano divino, cuya palabra se convirtiera

inmediatamente en derecho, también sería capaz de generar una voluntad general. Su voluntad se transformaría inmediatamente en voluntad de todos. De este modo, no requeriría la violencia para la fundación de derecho. No tendría que enfrentar ninguna voluntad contraria porque él mismo generaría las voluntades. No tiene un efecto destructor, sino productor. Queda sin efecto ante un no absoluto. Incluso una sumisión forzada contiene un sí. Siempre es posible oponer un no intrépido a la violencia. El no absoluto niega el poder, es decir, la relación de dominación. También el derecho cobra su estabilidad solo por medio de un sí. Asimismo los dictadores romanos, en épocas de necesidad, por ejemplo para liderar una guerra durante un lapso de tiempo determinado, lo sometían a votación, a pesar de no estar obligados a ello, para asegurarse el apoyo del pueblo, para que se originara un verdadero poder.

La política, según Aristóteles, se dirige al gobierno de la ciudad (*polis*), que «nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien (*eu zen*)»[98]. Parte esencial de la política son el derecho y la justicia (*dikaion*). Funcionan como mediación y se ocupan de que la vida en común sea feliz, de la maximización del interés público. La ciudad es mucho más que una figura de poder y dominación. El punto fuerte de la política aristotélica es que no apunta a la dominación. El objetivo de la polis es la autonomía (*autarkeia*). La gente se reúne y crea una comunidad porque, aislada, sufre una falta. Una comunidad política surge a partir de un sentimiento de falta y no de una voluntad de poder y dominación. Se decide convivir con otros para superar el sentimiento de falta. La política surge alrededor de la vida, de la voluntad de superviviencia, pero solo la preocupación por la «buena vida» la convierte en lo que verdaderamente es.

La política es mediación. También tiene que mediar sobre el ordenamiento jurídico y la justicia. De ahí que Aristóteles otorgue una gran importancia a la amistad. Es mediación, como el derecho y la justicia. Aristóteles destaca que el buen legislador debe ocuparse en gran medida tanto de la protección de la amistad como de la legalidad. La amistad regula la vida social en común de un modo más eficiente, y sobre todo menos violento, que el ordenamiento jurídico. De ahí que el *zoon politikon ideal* sea un

amigo. «Cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad»[99]. La política, en un sentido estricto, es la intervención que hace uso de las fuerzas de la mediación y el entendimiento más allá del derecho. La política de la amistad no permite que se genere una situación crítica, que requiera la mediación del derecho y un tribunal. Aristóteles eleva la amistad al «más grande de los bienes»[100] para las ciudades. Es el símbolo de lo político por encima de cualquier otro, puesto que la propia comunidad «implica amistad»[101]. Aristóteles ubica la amistad en un nivel muy fundamental, existencial. El estado sienta la amistad como fundamento, como condición de su posibilidad, puesto que no es sino la «elección de la vida en común»[102]. En un sentido estricto, la voluntad de ejercer la dominación no es *política*, sino la *decisión de convivir*[103]. La vida humana no se politiza dejando en manos de otro el poder absoluto sobre la muerte. Solo la decisión de convivir politiza al ser humano[104]. Ni el poder ni la violencia se fundan en una idea genuina de la convivencia política, es decir, de la decisión de convivir. El poder genera una comunidad, pero en última instancia se trata de un fenómeno del yo, es decir, *ipsocéntrico*. Su intención no es lo *común*.

Agamben hace coincidir por completo el derecho y la violencia. Sostiene que «la política se ha contaminado con el derecho»[105]. Recurre a Hobbes para elevar una exigencia:

> Es preciso despedirse sin reservas de todas las representaciones del acto político originario que consideran a este como un contrato o una convención que sella de manera precisa y definitiva el paso de la naturaleza al Estado[106].

El propio Hobbes piensa lo político desde un contrato. Define al Estado como «una persona», «cuya voluntad, como consecuencia de los acuerdos de muchos hombres, ha de tenerse en lugar de la de todos para que pueda disponer de las fuerzas y de las facultades de cada uno para la paz y la defensa común»[107]. También en el *Leviatán* el Estado se presenta como una «persona», «cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios

de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común»[108]. De este modo, el súbdito se convierte también en autor de todas las negociaciones y juicios del soberano. Así, nada de lo hecho por el soberano «podrá ser injuria para ninguno de sus súbditos»[109]. Al fin y al cabo, el súbdito solo está sometido a sí mismo, es decir, a su propia voluntad, que a su vez es la voluntad de todos. Aquel que se queje de una injusticia del soberano se está quejando de algo cuya autoría él también ha asumido. Se queja, pues, de sí mismo. El súbdito como ciudadano se ve a sí mismo en el soberano y se encuentra a sí mismo en todas y cada una de sus negociaciones. Esta compleja estructura de mediación, que tiene como objetivo el beneficio común (*common benefit*) es lo genuinamente político. El «Estado» (*commonwealth*) basa su *vida en común* en esta decisión política. En Hobbes, la violencia del soberano, que debe proteger el orden jurídico, no recibe el nombre de *violence*, sino *common power*. El poder político se origina en este «common», en la negociación *común* según una voluntad *general (gemeinsame Wille)*. La *violence* no es política. No genera ninguna legitimidad que preceda a la legalidad, es decir, a las normas positivas. La voluntad política, es decir, la voluntad *general*, es legitimadora. Este *common* distingue el poder de la violencia. Se sustrae del modelo agambiano de la negatividad.

Agamben, de un modo problemático, denomina directamente *violenza* al poder soberano. De este modo, hace desaparecer la importantísima diferencia de significado entre *common power* y *violence*. Reduce el poder a lo diabólico de este (*Diabolik*) y lo acerca a la violencia. La policía también queda satanizada. Es el lugar en el que «se muestra al desnudo con mayor claridad la proximidad, la intercambiabilidad casi, entre violencia y derecho»[110]. Agamben hace coincidir la policía con el lugar del soberano, «que no está obligada al respeto de ninguna regla jurídica y puede confundir, por tanto, en un retorno a las condiciones más arcaicas de la beligerancia, a la población civil y a los soldados, al pueblo y a su soberano-criminal»[111]. Según Agamben, en la guerra del Golfo, el ejercicio del *ius belli* toma la forma de una operación policial, «que no está obligada al respeto de ninguna regla jurídica»[112]. Con su demonización del derecho, que identifica con la violencia (*violenza*[113]), Agamben no deja mucho margen a la filosofía

política. La política «propia» es una política del «vacío comunicativo», que pone de relieve el *factum loquendi*, la experiencia pura del lenguaje, incluso el propio lenguaje. El vacío comunicativo manifiesta la comunicatividad (*Kommunikativität*) misma, la comunicabilidad (*Mitteilbarkeit*) de este lado del comunicado. Agambe liga aquí el *factum loquendi* con el *factum pluralitatis*, con el hecho de la comunidad: «Lo que se cuestiona en la experiencia política no es un fin más alto, sino el propio-ser en el lenguaje como medialidad pura. Política es la exhibición de una medialidad»[114].

La sociedad en la que vivieron tanto Benjamin como Schmitt era una sociedad de la negatividad, marcada por dos guerras mundiales y el paradigma inmunológico de amigo y enemigo. Agamben, en cambio, vive en una sociedad *posinmunológica*, que deja tras de sí tanto la sociedad de la soberanía como la sociedad disciplinaria. A pesar del cambio de paradigma decisivo, sigue pensando a partir de figuras de la negatividad, como el estado de excepción y el anatema. Se proyectan, con consecuencias fatales, a una sociedad de la positividad, que se desprende cada vez más de la negatividad. Esta proyección hace que Agamben no pueda ver los problemas de la sociedad posimunológica. En plena sociedad de rendimiento, él describe la sociedad de la soberanía. Ahí reside el anacronismo de su pensamiento. La violencia que él rastrea, en función de su anacronismo, sigue siendo una violencia de la negatividad, que remite a la *exclusión* y la *inhibición*. Pero de este modo pierde de vista la violencia de la positividad, que se manifiesta como *agotamiento* e *inclusión* y es característica de la sociedad de rendimiento. Al referirse, en última instancia, a formas de secularización que son formas de negatividad que entretanto han quedado arcaicas, no puede aprehender los *fenómenos extremos de la positividad*. La violencia de hoy en día más bien remite al *conformismo del consenso* que al *antagonismo del disenso*. Se podría hablar, en contra de Habermas, de la *violencia del consenso*.

La crisis de la sociedad contemporánea no consiste en que el estado de excepción, como Agamben sostiene, se haya convertido en una regla, que se extiende desmesuradamente a través de la esfera de la soberanía, en la que no hay ninguna diferencia entre derecho y violencia. Más bien se trata de que hoy ya no es posible

el estado de excepción, puesto que todo ha quedado absorbido por la *inmanencia de lo igual (Immanenz des Gleichen)*. El «infierno de lo mismo»[115] produce formas particulares de violencia, que escapan a la violencia de la negatividad.

En la actualidad, incluso la política se positiviza en *trabajo*, dejando sin posibilidad a la *acción soberana*. El trabajo es positivo, en tanto que nunca cuestiona las fuerzas y las coacciones a las que está sometido y las supera. La positividad del trabajo perpetúa el estado de excepción. La política como trabajo carece de todo *horizonte trascendental*, que va más allá del *meramente posible*. La política queda recluida en silencio en el espacio inmanente del capital, que entretanto ha absorbido toda trascendencia, toda exterioridad. La positivación de la política hace que los partidos políticos o las ideología pierdan cada vez más importancia. El *vacío político* se llena con el espectáculo de la escenificación mediática. Los políticos también se dirigen al espacio despolitizado del espectáculo. Y no están en juego sus *acciones* políticas, sino que es su *persona* la que se convierte en objeto de la escenificación mediática.

Agamben está fascinado por las figuras políticas. Considera que en la Modernidad retornan en forma secularizada. De ahí que crea que la dimensión doxológica de la dominación puede observarse en los medios actuales:

> Si los *media* son tan importantes en las democracias modernas, no es solo porque permiten el control y el gobierno de la opinión pública, sino también, y en especial, porque administran y dispensan la Gloria, el aspecto aclamativo y doxológico del poder que parecía haber desaparecido en la Modernidad[116].

La democracia contemporánea está «íntegramente fundada sobre la gloria, es decir, sobre la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los media más allá de todo lo imaginable»[117]. Frente a la suposición de Agamben, los medios actuales habitan un espacio del espectáculo despolitizado y desteologizado. Generan, llegado el caso, una gloria sin poder. Tanto la política como el trabajo se presentan sin ningún tipo de poder ni gloria. Cuando aparecen, lo hacen envueltos en el brillo del espectáculo mediático.

El vacío político se hunde convirtiéndose en una política del espectáculo, que no actúa ni transmite ni produce nada esencial, sino que comunica comunicabilidad. La política del espectáculo es una política del vacío comunicativo. De este modo, la fórmula utópica de Agamben de una comunicabilidad sin comunicación se convierte en una forma vacía de comunicación como espectáculo. El poder y la gloria hace mucho que abandonaron el terreno de la política y se recluyeron en el espacio interior del capital. La publicidad se presenta como la versión capitalista del canto de alabanza litúrgico. Las estrellas, que glorifican los nuevos productos, son los ángeles de hoy en día. Los cantos de alabanza capitalistas dan la gloria. Son la cara bonita de la dominación, que solo sirve al capital. La *aclamación*, a la que tributa el dominio del capital, se llama *consumo*.

5. MACROLÓGICA DE LA VIOLENCIA

La macrofísica de la violencia se despliega en una relación de tensión entre el ego y el otro, entre el amigo y el enemigo, entre el interior y el exterior. *La negatividad del otro* resulta constitutiva para esta. Sus formas de actuación son la infiltración, la invasión o la infección. Aquí, la violencia se manifiesta como una influencia exterior que me ataca y me roba la libertad. Penetra en mi interior sin mi consentimiento. Aun así, no toda influencia externa desconocida es violencia. En el momento en que yo la consiento y la incorporo en mi comportamiento (*Handlung*), es decir, establezco una *relación* con ella, deja de ser violencia. Me conduzco con ella libremente. La afirmo como contenido de mí mismo. Cuando esta apropiación interior resulta absolutamente imposible, entonces la experimento como violencia. Penetra en mi interior y lo destruye. Cuando la violencia queda incorporada sin que tenga lugar una internalización, conforma un introyecto (*Introjekt*), el cual sigue permaneciendo fuera de mí. Este trauma enquistado es violencia, puesto que no puede elaborarse como un tema, tratarse y descartarse.

La violencia no solo tiene lugar a nivel interpersonal. De ahí que sea lógico que se *formalice* en una relación de tensión entre dentro y fuera, para poder entender y describir todas aquellas formas macrofísicas de la violencia que se manifiestan en el conflictivo espacio intermedio entre el ego y el otro. La violencia se describe entonces como aquel acontecimiento (*Ereignis*) que se impone, pero que no se puede interiorizar. Establece un exterior en el interior, que escapa por completo a la estructura de sentido y orden interior. Se muestra como una des-interiorización del interior a través del exterior. El exterior queda constituido por *otro* sistema de sentido y de orden, así como por las fuerzas que actúan contra el orden como tal. El interior no logra presentar una continuidad hacia el exterior,

interiorizarlo, de modo que se quiebra con el desmoronamiento del exterior. La violencia es ese desgarro que no da lugar a ninguna mediación ni reconciliación.

Mientras que el poder construye un *continuum* de relaciones jerárquicas, la violencia genera desgarros y rupturas. El hiato como marca estructural constante de la violencia se distingue de la jerarquía, la cual resulta constitutiva para el poder. La jerarquía es una distinción, una diferencia en el interior de un *continuum*, la cual, contrariamente al hiato, funciona generando un vínculo y una relación. El poder siempre *se organiza* como una estructura de poder. La estructura de poder es, sin embargo, una contradicción, puesto que la violencia arranca la estructura de las ranuras. El poder se caracteriza por unir y encajar. La transgresión y el delito, en cambio, definen a la violencia. Tanto el poder como la violencia se sirven de una técnica del doblegamiento. El poder se inclina hacia el otro hasta doblegarlo, hasta encajarlo. La violencia se inclina hacia el otro hasta quebrarlo.

La violencia roba a sus víctimas toda posibilidad de actuación. El espacio de actuación se reduce a cero. La violencia es destructora del espacio. Esa es otra de sus diferencias respecto al poder, que deja espacio a la actuación. El poder no excluye completamente la actuación y la libertad. Hace uso de la libertad del otro, mientras que la violencia la destruye. Quien está sometido al poder *se* puede *rebelar* contra la voluntad del poderoso. Adelantándose a la obediencia, hace que mi voluntad se convierta en la suya. Sí, mi voluntad da lugar a la suya. Así pues, no la violencia y la violación, sino la dirección y la seducción dan acceso a la libertad del otro. Tanto la violencia como el poder son estrategias para neutralizar la inquietante otredad, la sediciosa libertad del otro. El poder del ego genera la sumisión del otro. El otro renuncia a su otredad, la cual supone una inquietud y una amenaza para el ego. Mediante el poder, el ego *se* prolonga en el otro. El poder también es la capacidad de transformar la relación con el otro en una relación hacia sí, una relación consigo mismo, es decir, mantenerse junto a uno ante el otro, o a pesar de este. Esta continuidad del yo reduce la inquietud que se desprende de la otredad del otro. El poder es una expresión relacional. Minimiza la otredad del otro, pero no acaba completamente con el otro. Este, más bien, queda integrado en el

hacer del yo (Ego). La violencia, a diferencia del poder, no es una expresión relacional. Aniquila al otro.

Ni la violencia ni el poder son capaces de *dejar-ser* al otro. Son intentos de neutralizar la otredad del otro. También el amor carece de libertad, de la serenidad hacia el otro. Heidegger se imagina un amor completamente distinto al definirlo como sigue: «La interpretación más profunda del amor se encuentra en san Agustín, en sus palabras: «amo volo ut sis», amo, es decir, quiero, que el amado sea lo que es. El amor es el permitir ser en el sentido más profundo, puesto que da lugar al Ser»[118]. El amor es «la libertad más íntima de uno hacia otro»[119]. Sin embargo, la intencionalidad del querer, del *volo*, presenta cierta ambivalencia y ambigüedad. De este modo expresa Arendt su legítima sospecha: «*'Volo ut sis'*: puede significar: quiero que seas como eres propiamente, que seas tu esencia, y en tal caso eso no es amor, sino afán de dominio [...]»[120]. Esta lectura se acerca a otra formulación de San Agustín: «Non enim amas in illo quod est; sed quod vis ut sit» (Pues no amas en él lo que es, sino lo que quieres que sea[121]). No tiene que haber el «afán de dominio» propio de que yo quiera que seas como en realidad ya eres. Pero este amor remite sobre todo a la generosidad de un amo. Esta solo es posible en una relación jerárquica, como entre Dios y el ser humano o entre padre e hijo. De ahí que no esté completamente al margen del poder. Está marcada por una asimetría y una verticalidad. San Agustín, en este sentido, escribe lo siguiente sobre el amor del padre a los hijos: «*Si autem illos non vis esse, non amas*» (Pienso que, si amas a tus hijos, quieres que ellos existan; pues, si no quieres que ellos existan, no los amas[122]). La intencionalidad del *volo* coloca al amor bajo el regimen del yo. Le arrebata su serena amabilidad hacia el otro. Cuando remite el *volo*, entonces el otro queda liberado a su manera de ser. La libertad «más íntima» hacia el otro no es una libertad *extrema* hacia el otro, que en primer lugar se encontraría en la *cordialidad*. Tanto el amor como la amistad están sometidos al regimen del yo. De ahí que para Aristóteles el amigo sea «otro yo» (*allos autos*[123]). También compara «el exceso de amistad» al amor «de un hombre a sí mismo»[124]. Tampoco la amistad trasciende el regimen del yo, al que están sometidos tanto la violencia como el amor. Así habla

Aquiles a Pentesilea:

> Es cierto que soy tuyo por la fuerza del amor, / y eternamente estaré atado a ti, / pero por la suerte de las armas, tú eres mía; / caíste tú, oh magnífica, a mis pies, / al enfrentarnos, y no yo a los tuyos[125].

El poder es un medio de actuación. Funciona como una esclusa que sirve para la conducción o la aceleración de la actuación. Las acciones se aceleran porque los dominados aceptan y llevan a cabo las decisiones de los poderosos de inmediato. En cambio, la violencia no es un medio de actuación. Se puede usar como medio para alcanzar un fin determinado sin rodeos, pero en lo fundamental no busca manejar o influir en las acciones. Dado que el poder es un medio de actuación, también se puede usar de un modo constructivo. La violencia, en cambio, es destructiva en sí misma. Solo es productiva o digna de consideración cuando se usa con la intención de transformarse en poder, en la institución del poder. En este caso, la violencia y el poder se relacionan como el medio y el fin. En cambio, la violencia que se infringe sobre el ser del otro como tal no persigue ningún fin profano (*inneweltlich*). Se agota en el acto de la aniquilación. Un poder absolutamente destructor, en contra, es una contradicción. El poder siempre contiene una semilla constructiva. El poder trabaja. Organiza y elabora su espacio de actuación, dando lugar a normas, estructuras e instituciones, inscribiéndose en un orden simbólico. A diferencia del poder, la violencia no trabaja. Organizar o gestionar no son sus rasgos primordiales. De ahí que sea destructiva. Nietzsche reconoció esta intencionalidad particular del poder, que lo distingue de la violencia. «El sentimiento del poder, primero en forma de conquista, luego en forma de dominio, regula lo vencido para su conservación, y para ello conserva lo vencido»[126]. El poder no es, primariamente, destructivo y demoledor. Es más bien «organizador». Organizar significa unir y mediar. Integra a los dominados en un espacio organizado moderadamente, que estabiliza el dominio y lo hace duradero.

La oposición masiva a un dirigente surge de la falta de poder. Recurre a la violencia porque carece de poder. El recurso a la

violencia sería un intento desesperado por mantener operando la impotencia en el poder. El dirigente que tiene poder verdaderamente no lo debe a la amenaza repetida de la violencia. No cabe duda de que se puede conseguir el poder por medio de la violencia, pero el poder alcanzado con violencia es frágil. Se quiebra fácilmente debido a las grietas causadas por la violencia. Es un error pensar que el poder remite a la violencia. La violencia tiene una intencionalidad completamente distinta al poder. De ahí que se pueda pensar en un acontecimiento violento que no tenga nada que ver con un acontecimiento de poder. La muerte del otro provocada por el odio es una violencia que se agota al extinguir al ser del otro. No quiere ejercer ningún poder sobre este. Si se contempla la violencia solo desde el punto de vista del poder, no se pude reconcer su esencia. Y cuando se observa el poder únicamente desde la perspectiva de la violencia, no es posible ver la intencionalidad particular del poder.

El poder es una *relación* que establece un vínculo entre el ego y el otro. El poder funciona simbólicamente, es decir, de modo relacional y conciliador (*sym-ballein*[127]). El poder también puede tomar una forma diabólica. Lo diabólico del poder lo lleva a que se manifieste de modo represivo y destructivo, discordante y excluyente. Si solo se observa el poder en referencia a su diabólica, no se podrá reconocer su simbolismo, que es absolutamente productivo. La violencia, en cambio, no es un medio simbólico. En su esencia es diabólica, es decir, enemistadora (*dia-ballein*). El poder, debido a su dimensión simbólica, puede generar muchos símbolos, que le proporcionan elocuencia y fluidez. La violencia, debido a su dimensión diabólica, es pobre en símbolos y pobre en lenguaje.

El aumento de poder es un aumento de espacio. La victoria en una guerra lleva a un incremento de espacio. El imperio (*Reich*) es un *terreno* de poder (*Macht-be-Reich*). Se extiende hasta donde *alcanza (reicht)* su poder. El aumento de espacio no solo tiene lugar a nivel territorial, sino también (inter)personal. El dirigente crece *alrededor* de los sometidos, puesto que tiene continuidad en estos. El cuerpo astral del dirigente tiene el tamaño del poder de su influencia. Es coextensivo a todo espacio sobre el que gobierna, es decir, que está *ocupado por sí mismo*. Esta topología del poder

explica por qué la pérdida absoluta de poder del dirigente se experimenta como una pérdida absoluta de espacio. El cuerpo del dirigente, que tenía el tamaño del alcance de su poder, queda reducido, cuando pierde el poder, a su pequeño cuerpo mortal.

A diferencia del poder, que construye y mantiene espacios, la violencia destruye el espacio y deja un *vacío* tras de sí. Funciona vaciando y desinteriorizando. El poder se manifiesta, en cambio, como interiorización y concentración. Los espacios de poder también son espacio de lenguaje. De ahí que estén repletos de símbolos, signos y significados. Si alguien pretende acabar con un espacio de poder, con un cuerpo de poder, debe despojarlo de su lengua en primer lugar. De ahí que en *Erec*, el poema narrativo medieval de Hartmann von Aue, los gigantes desvistan y despellejen al caballero Cadoc, que está prisionero. El poder es un principio conformador mientras que la violencia destruye formas. El poder alcanza un determinado orden al establecer distinciones y fronteras. La violencia, al contrario, *disuelve* fronteras. El poder establece la medida. La violencia es lo opuesto al poder que establece la medida. No tiene medida. Todo aquello que excede la medida establecida resulta *violento*.

La violencia siempre está dirigida al portador de una interioridad. La destrucción de una piedra no puede considerarse violencia. No solo las personas, sino también las comunidades o los sistemas poseen una interioridad. Les es propia una tendencia-*hacia-sí* ipsocéntrica, una *auto*-posición. La violencia, como ataque destructivo desde fuera, funciona des-interiorizando. Esta *des*-coloca al yo que se *posiciona*. Por eso resulta tan descolocadora. El posicionamiento siempre trae pareja la posibilidad de su des-colocación. El poder, a diferencia de la violencia, no puede desubicarse, puesto que es posicionador. El acto de poder se define por la continuidad, interioridad y posicionamiento. La discontinuidad, des-interiorización y des-colocación son, en cambio, marcas estructurales de la violencia. Tanto la violencia macrofísica como el poder son fenómenos de la negatividad. Para esta, la tensión antagonista entre dentro y fuera, propio y ajeno resulta constitutiva.

Con la positivización de la sociedad, también el poder, como medio socioinmunológico, pierde cada vez más significación. Ya

hace mucho tiempo que el poder de la soberanía, que se manifiesta como violencia letal, como la violencia de la decapitación, forma parte del pasado. En la actualidad, tanto las organizaciones políticas como económicas desmontan las estructuras jerárquicas. El poder ya no se presenta como un medio fundamental de la política. La acción política se des-heroiza, des-dramatiza y des-ideologiza cada vez más convirtiéndose en una gestión múltiple protagonizada por expertos y comisiones. La cada vez mayor positivización de la sociedad hace que cualquier forma de violencia, tanto física como psíquica, parezca reprobable. Sin embargo, eso no significa el final de la violencia, puesto que esta no solo surge de la negatividad del otro, sino también del exceso de positividad. La violencia de la positividad no es privativa, sino saturadora, no es ejecutiva, sino exhaustiva. No tiene que ver con la exclusión, sino con la exuberancia. No se manifieta como represión, sino como depresión.

Infiltración, invasión o infección son las formas de operación de la violencia macrofísica. Establecen una separación inmunológica clara y efectiva entre lo propio y lo ajeno. La violencia microfísica, al carecer de negatividad, presenta una forma topológica y patológica muy distinta. En el lugar de la infección aparece el infarto. La violencia macrofísica se manifiesta de modo expresivo, explosivo, explícito, impulsivo e invasivo. La violencia microfísica, en cambio, se expresa de modo implícito e implosivo.

La violencia macrofísica des-interioriza al sujeto, invadiéndolo y destruyéndolo. El exterior destruye el interior. La violencia microfísica, al contrario, des-interioriza al sujeto *dispersándolo* con un exceso de positividad. Las enfermedades psíquicas, como el trastorno por déficit de atención por hiperactividad, serían consecuencia de esta *dispersión* destructiva. La destrucción y la dispersión no son idénticas. La dispersión carece de la negatividad del otro. Remite a un exceso de lo *mismo*. Las cosas que actúan dispersando son acontecimientos *profanos, inmanentes*, que abruman a la percepción. A diferencia de la violencia macrofísica, que es disyuntiva y exclusiva, la violencia microfísica es aditiva e inclusiva. La violencia macrofísica destruye toda posibilidad de acción y actividad. Sus víctimas son arrojadas a una pasividad radical. La destructividad de la violencia microfísica, en cambio, tiene su origen en un exceso de actividad, que se manifiesta como

hiperactividad.

La macrológica de la violencia sigue el modelo inmunológico. La violencia procede del *otro* inmunológico, que penetra en lo propio y lo niega. De ahí que lo propio perezca ante la negatividad del otro cuando no es capaz de negarla. La protección inmunológica se lleva a cabo como negación de la negación. Lo propio *se* afirma frente al otro negando su negatividad. La negación de la negación como fórmula inmunológica da como resultado la libertad. La sociedad actual no está impregnada inmunológicamente. El otro no genera una tensión negativa fuerte. Pierde la fuerza existencial, que liquida una enérgica reacción inmune. El enemigo, que siguiendo a Schmitt sería el otro por antonomasia, hoy queda positivizado como competidor. Toda reacción inmune es una reacción a la otredad. *les autres*
L'enfer
c'est
de Sartre solo es posible en una época inmunológica. En la actualidad, la otredad cede cada vez más ante la diferencia que se puede consumir, que no genera ninguna reacción inmune. Carece del aguijón de lo ajeno, que daría lugar a la resistencia inmunológica. También el extranjero queda positivizado en el *exotismo* del otro, que a diferencia del otro inmunológico no desata una reacción inmunitaria. La micrológica de la violencia, al contrario que la macrológica, no sigue el modelo inmunológico. La micrológica de la violencia es una *lógica de lo igual*.

La promiscuidad generalizada de la sociedad contemporánea y la falta de un otro inmunológico se condicionan mutuamente. *Promiscuus* significa «mezclado». La promiscuidad requiere la falta de reacción inmune ante el otro. La hibricidad, que es la marca más característica del sentimiento vital en la actualidad, se opone diamentralmente a la inmunidad. La hiperestesia inmunológica no permite ninguna hibridación. La globalización fuerza la disminución del umbral inmunitario, pues una reacción inmunitaria frente al otro bloquería el proceso de globalización, que es un proceso, un *exceso* de la disolución de fronteras y de desinhibición. La violencia de la positividad se despliega en el espacio de lo igual, que carece de negatividad. La falta de negatividad conduce a una *excrecencia de lo postivo*, que debido a su inmanencia no encuentra ninguna

resistencia inmunológica. Es el *terror de lo igual*.

SEGUNDA PARTE
MICROFÍSICA DE LA VIOLENCIA

1. VIOLENCIA SISTÉMICA

La *situación* en la que tiene lugar un acto violento a menudo tiene su origen en el *sistema*, en la *estructura* sistémica en la que se integra. Las formas de violencia manifiestas y expresivas remiten a una estructura implícita, que el orden de dominación establece y estabiliza, pero que, sin embargo, escapan a la visibilidad. La teoría de la «violencia estructural» de Galtung también se funda en la mediación estructural de la violencia. Las estructuras establecidas en el sistema social se ocupan de la persistencia de las condiciones de la injusticia. Fijan las relaciones de poder injustas y, en consecuencia, la diferencia de oportunidades en la vida, sin manifestarse como tales[128]. Su invisibilidad hace que las víctimas de la violencia no tomen conciencia directa de la relación de dominación. Ahí reside su eficiencia.

Galtung basa sus reflexiones en un concepto de la violencia muy extendido: «La violencia se presenta cuando la gente está influida de tal modo que su desarrollo somático y espiritual actual es menor que su desarrollo potencial»[129]. De ahí que, para la violencia estructural, resulte esencial la negatividad de la sustracción, que impide una distribución justa de los recursos y las oportunidades. Este concepto de violencia parece demasiado genérico, y no logra aprehender aquello que distingue a la violencia, es decir, lo que la diferencia de otras condiciones sociales negativas. El hecho de que los niños de clase obrera tengan menos oportunidades de educación que los de clase alta no es violencia, sino una injusticia. Si se toma la violencia como cifra de toda la negatividad social, se desdibuja por completo su concepto.

El concepto de violencia de Galtung no logra, fundamentalmente, captar la diferencia entre poder y violencia. De ahí que la violencia remita a las jerarquías y a los rangos, que fundan las relaciones de poder y dominación. Los oprimidos son

«impotentes, porque la estructura les roba la posibilidad de organizar el poder y actuar con eficacia contra los ‘*topdogs*’»[130]. Las estructuras sociales no permiten que surja una resistencia. Eso da lugar a que el poder, como deberíamos decir con propiedad, también se ejercite *sin violencia*. La violencia estructural no es violencia en sentido estricto. Más bien es una técnica de dominación. Permite que haya una dominación discreta, que es mucho más eficiente que una dominación violenta.

La «violencia sistémica» de Bourdieu también se ubica en el interior del sistema social. Se inscribe en los modos de conducta y percepción, de tal manera que estos se aceptan y se repiten sin rechistar. La *gente* afirma y perpetúa la relación de dominación al hacer las cosas por costumbre, *como corresponde*. La *cotidianidad* es la afirmación de las relaciones de poder existentes. La violencia simbólica, *sin necesidad de violencia física*, se ocupa de que se perpetúe la dominación. El sí a la dominación no triunfa de un modo consciente, sino reflejo y prerreflexivo. La violencia simbólica pone a un mismo nivel la comprensión de lo que es y la conformidad con el poder. Consolida la relación de dominación con gran eficacia, porque la muestra casi como *naturaleza*, como un hecho, un *es-así*, que nadie puede poner en duda.

Bourdieu tampoco hace una distinción clara entre poder y violencia. Usa poder y violencia casi como sinónimos:

> Todo poder tiene una dimensión simbólica: debe recibir un consentimiento de los dominados, que no remite a una decisión libre de una conciencia ilustrada, sino a la sumisión no mediada y prerreflexiva del cuerpo socializado[131].

A pesar del parecido entre el poder y la violencia, entre ellos hay una diferencia estructural. La dimensión simbólica del poder se ocupa de que el dominio se ejerza *también sin violencia*. Cuanto más prerreflexivo sea el consentimiento que genera simbólicamente el poder, mucho menor es la necesidad de una violencia expresa. Si este carece, en cambio, de una mediación simbólica, que transforma en habitual y automática, entonces debe esforzarse en ejercer una

violencia masiva, junto a medidas coercitivas, para conservarse.

Tanto la violencia estructural como la simbólica presuponen la relación de dominación, la relación jerárquica y antagonista de clase. Esta se ejerce por parte de la clase dirigente sobre la clase dominada, por parte de los poseedores del poder sobre los sometidos al poder, de los *topdogs* sobre los *underdogs*. Aquí se establece una clara distinción entre víctimas y verdugos. Hay una *explotación por parte de otro*. Esta convierte la violencia simbólico-estructural en una violencia de la negatividad. Sus víctimas están sometidas a una coacción exterior. Quedará interiorizado, pero sigue siendo una *coacción ajena*.

Tampoco lo que Žižek denomina «violencia objetiva» se distingue demasiado de la violencia simbólico-estructural. Žižek habla de una «violencia social-simbólica», que la ideología transforma en un hecho *natural*, que se acepta previamente a una decisión consciente: «Lo mismo sucede con la violencia: la violencia sociosimbólica en estado puro aparece como su opuesto, la espontaneidad del medio en que vivimos, del aire que respiramos»[132]. Genera las «más sutiles formas de coerción que imponen relaciones de dominación y explotación»[133]. Se trata de una violencia inmanente al sistema, que se encuentra frente al acto de violencia manifiesto, que escapa a la visibilidad en cuanto tal. Es una violencia de la negatividad, puesto que se practica por parte de la clase dirigente sobre la clase dominada. Es inherente, por ejemplo, «a las condiciones sociales del capitalismo global» e implica la creación de «individuos desechables y excluidos»[134]. Las víctimas de esta violencia sistémica inmanente representan al *Homines sacri* de Agamben. En referencia al estallido de violencia en Nueva Orleans, escribe:

> Estados Unidos, la policía mundial que pretende controlar las amenazas a la paz, la libertad y la democracia en el mundo, pierde el control de una parte de los propios Estados Unidos. Durante unos pocos días Nueva Orleans experimentó la regresión a un salvaje coto de saqueos, asesinatos y violaciones. Se convirtió en una ciudad de muertes y asesinatos, una zona postapocalíptica donde aquellos que el filósofo Giorgio Agamben llama *Homini sacer* —las personas excluidas del orden civil— vagaban sin rumbo[135].

En su teoría de la violencia, Žižek se aferra al modelo de la negatividad. De ahí que alce un muro de exclusión y segregación. «La división fundamental es la que se hace entre los incluidos en la esfera de la prosperidad económica (relativa) y los excluidos de ella»[136]. Las víctimas de esta violencia no son solo los *Homines sacri*, que se encuentran fuera de la zona de confort, inscriptos en una vida desnuda, sino también otros grupos sociales como las minorías o los desempleados. Según Žižek, la sociedad occidental genera una «enorme presión», que empuja a las «mujeres en nuestra sociedad liberal» a «someterse a procedimientos como la cirugía estética, los implantes cosméticos o las inyecciones de bótox para seguir siendo competitivas en el mercado del sexo»[137]. La sociedad occidental, donde las mujeres se someten *voluntariamente* a la tortura de las operaciones de belleza, no se diferencia mucho de cualquier sociedad africana, en la que las mujeres padecen la dolorosa ablación de clítoris.

La «violencia objetiva», según Žižek, mantiene en pie las relaciones de dominación y de explotación. La explotación es una explotación ajena. A Žižek le pasa desapercibido que la *violencia sistémica*, que tiene lugar *sin una dominación*, que conlleva una *autoexplotación*, es una violencia que no solo afecta a una parte de la sociedad, sino a *toda* ella. La sociedad de rendimiento occidental genera, por ejemplo, una presión que no solo sojuzga a las mujeres o a la clase dirigente, sino a *todos* sus miembros. Frente a las apreciaciones de Žižek, en la actualidad no solo las mujeres se hacen operaciones estéticas, sino también los hombres, para mantenerse competitivos en el mercado. La presión de la optimización del cuerpo afecta a *todos* por igual. No solo crea *zombies* hermosos de botox y silicona, sino también *zombies* de *fitness*, músculos y anabolizantes. La sociedad de rendimiento, como sociedad del *dopping*, no conoce ninguna distinción de género. Tanto los *topdogs* como los *underdogs* están supeditados al dictado del rendimiento y la optimización. Todos los miembros de la sociedad se ven afectados por el *burnout*. Parece que en la actualidad *todos* nos hemos convertido en *zombies* de rendimiento y salud. Las víctimas de esta violencia sistémica no son los excluidos *Homines sacri*, sino el sujeto de rendimiento *integrado* en el sistema, que, como soberano, como empresario de su yo, no está sometido a

nadie, y en este sentido es libre, pero a la vez es el *Homo sacer de sí mismo*. La violencia sistémica no es una violencia de la exclusión. Más bien convierte a todos en miembros y prisioneros del sistema, y los empuja a explotarse a sí mismos.

Tanto la «violencia simbólica» de Bourdieu como la «violencia estructural» de Galtung se distinguen de la *violencia sistémica*, que afecta a *todos* los integrantes de un sistema social y los convierte en víctimas, sin requerir para su desplegamiento de ningún *antagonismo* de clase, ninguna relación jerárquica entre arriba y abajo. Tiene lugar sin enemigo ni sometimiento alguno. El sujeto de esta violencia no es la clase dominante ni una persona que detenta el poder, sino el *propio sistema*. De ahí que carezca de un *autor* que pudiera hacerse responsable de la opresión o la explotación.

La *violencia sistémica* como *violencia de la positividad* no está dotada de la negatividad del obstáculo, del rechazo, de la prohibición, de la exclusión o la supresión. Se manifiesta como abundancia y masificación, como exceso, exhuberancia y agotamiento, como hiperproducción, hiperacumulación, hipercomunicación e hiperinformación. Su positividad hace que no se perciba como violencia. La violencia no conlleva únicamente una *falta*, sino también una *desmesura*, no solo la negatividad del *no-deber*, sino también la positividad del *poderlo-todo*.

Hoy en día, cada vez más, se reacciona ante la desmesura de lo igual, ante el exceso de positividad con una abreacción física. Se genera una *bulimia psíquica*. No se trata de una respuesta inmunológica a la negatividad, pues el sistema inmunitario no responde frente a la desmesura de lo igual. De ahí que la violencia de la positividad sea, posiblemente, más funesta que la violencia de la negatividad. Los trastornos neuronales cada vez más frecuentes, como la depresión o el *burnout,* son un símbolo elocuente del rechazo y la negación *dominantes*. En este punto también desaparece la diferencia explotadores y explotados. No solo los *underdogs* son víctimas del *burnout,* sino también los *topdogs*. La víctima también es cómplice del sistema. No se puede distinguir del verdugo que se ocupa del buen funcionamiento del sistema. La violencia se dirige a sí misma en el sentido de que uno se explota a sí mismo, de que uno es víctima y verdugo al mismo tiempo.

2. MICROFÍSICA DEL PODER

La tesis central de la teoría del poder de Foucault reza como sigue: desde el siglo XVII, el poder ya no se manifiesta como el poder de muerte del soberano, sino como un poder disciplinario y biopolítico. El poder del soberano como poder de la espada amenaza con la muerte. Culmina en el «privilegio de apoderarse de esta [la vida] para suprimirla»[138]. El poder disciplianario, en cambio, trabaja en las «funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete». Su objetivo se dirige a «producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas»[139]. No es el poder de muerte del soberano, sino un poder de vida «cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente»[140]. «La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida»[141]. En vez de torturarlos, el poder disciplinario integra los cuerpos en un sistema de mandamientos y prohibiciones.

El poder soberano carece de la capacidad de acceso del poder disciplinario, que le permite penetrar hasta los pliegues más recónditos del cuerpo y del alma y desplegar allí su efecto. La «microfísica del poder» de Foucault dice que los procesos de poder, más que productores de normas y hábitos, de dolor y muerte, tienen la función de «calificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en su brillo asesino»[142]. Un poder así «realiza distribuciones en torno a la norma». Es un poder normalizador, que se esconde como poder y se ofrece como sociedad. La sociedad normalizadora es un «efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida». Esta tecnología de poder descubre la «población», se desarrolla como «bio-poder»:

> La proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población*[143].

El sujeto del poder de muerte está definido con claridad. Es el soberano a imagen y semejanza de Dios. ¿*Quién* es el *sujeto* del poder disciplinario y del biopoder? ¿*Quién* gobierna? ¿Es el poder de vida o el biopoder un *poder en sentido estricto*? La progresiva industrialización[144] hace posible tanto la disciplina de los cuerpos como de las almas y su adaptación a las condiciones de la producción maquinaria e industrial, pero esta técnica disciplinaria, que abarca todos los ámbitos de la vida, no coincide con la técnica de poder y gobierno. En realidad, Foucault no describe una *forma de poder nueva*, sino una nueva *forma social*, es decir, la sociedad disciplinaria, la cual, sin embargo, no presenta ninguna forma de poder ni de gobierno. De ahí que no se pueda establecer una comparación entre el poder económico del poder soberano y la técnica disciplinaria. La técnica disciplinaria no es una expresión inmediata del poder y el gobierno, sino una praxis social generalizada. Por eso, las coacciones de la sociedad disciplinaria no solo se dirijen a los oprimidos por el poder, sino a todos los miembros, a todas las clases de la sociedad, tanto al amo como al esclavo. Tampoco la biopolítica como tal es un poder-político. Ni «el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital», como tampoco «la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas»[145] son prácticas genuinas de poder y el gobierno.

En la Modernidad tiene lugar una difusión o una dispersión del poder, un «desempoderamiento» creciente del poder[146]. Eso lleva a Foucault a definir el propio poder como «no-subjetivo», es decir, como meramente estructural, como una «multiplicidad de las relaciones de fuerza», «propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización»[147]. Intenta pensar en el poder al margen de «un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero»[148].

Pero resulta imposible pensar el poder más allá de las relaciones de dominación, más allá del orden social jerárquico. Además, el poder necesita una *subjetividad*, una intencionalidad subjetiva. En eso se diferencia de la fuerza o de las relaciones de fuerza. Foucault tiene en mente una relación de poder «des-subjetivizada»: «Las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas»[149]. La intencionalidad no subjetiva es una contradicción. Más adelante, Foucault reconocerá la debilidad de su concepto de poder meramente estructuralista y volverá a introducir la subjetividad en la relación de poder: «Algo llamado Poder, con o sin mayúscula, que se asume que existe universalmente en una forma concentrada o difusa, no existe. El poder existe solamente cuando se pone en acción, aun así, por supuesto, se integra en un campo dispar de posibilidades que conducen a esclarecer estructuras permanentes»[150]. El poder establece estructuras fijas, para estabilizarse a sí mismo o arraigarse en un campo dispar de posibilidades. Pero no surge de estas, las cuales se presentan solo como su medium.

Foucault afirma que la guerra nunca ha sido tan sangrienta como a partir del siglo XIX. Esa formidable violencia de muerte

> —y quizá eso sea lo que le da una parte de su fuerza y del cinismo con que ha llevado tan lejos sus propios límites— parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales[151].

La guerra ya no se lidia en nombre del soberano al que debe protegerse, sino «en nombre de la existencia de todos», es decir, de toda la «población» (*population*) o de los «habitantes» (*habitants*):

> Fue en tanto que gerentes de la vida y la supervivencia, de los cuerpos y la raza, como tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres. […] El principio de poder matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados; pero la existencia de marras ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, sino la puramente biológica de una población[152].

Las guerras en nombre de las «naciones» o de un «pueblo», o en «nombre de la existencia de todos» generan más violencia que las guerras llevadas a cabo en nombre de un soberano. Pero esta violencia de muerte dirigida a *otras* naciones no es un «poder *positivo* de vida» inherente, cuyo *telos* es «invadir la vida enteramente».

No cabe duda de que Foucault carece de un sentido para la violencia. De ahí que remita la tortura solo a la producción de verdad[153] y no tenga en cuenta la economía de la violencia y el placer que habitan en su interior. También se le escapa la violencia que origina el suicidio. Apunta que el suicidio era «antaño un crimen, puesto que era una manera de usurpar el derecho de muerte que solo el soberano […] podía ejercer» en «una sociedad en la cual el poder político acababa de proponerse como tarea la administración de la vida», y desarrolla un análisis sociológico. Entiende el suicidio como un acontecimiento natural, «tan regular, tan constante», y no le presta la atención que se merece[154]. Por eso no se ocupa del impresionante aumento de este acto de violencia ejercido contra uno mismo en la sociedad disciplinaria. Este remite a sus estructuras de violencia inmanentes, que quedan ocultas para Foucault.

En la introducción de *Homo sacer*, Agamben habla de la «circunstancia […] singular de que Foucault no haya trasladado nunca su investigación a los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes estados totalitarios del siglo XX»[155]. Agamben justifica esta «circunstancia singular» por el fallecimiento prematuro de Foucault. La muerte habría impedido que Foucault desplegara todas las implicaciones del concepto de biopolítica y el sentido en que habría podido profundizar la investigación sobre ella. Agamben parece no entender que la teoría de la biopolítica foucaultiana está construida de tal modo que no puede *aprehender* la violencia de muerte del campo. Se le escapa *la diferencia entre la prisión y el campo*. La prisión es un elemento constitutivo, un *lugar* de la sociedad disciplinaria. El campo, en cambio, es un *no-lugar*. La biopolítica de Foucault, que se refiere a la «administración de los cuerpos» y «la gestión calculadora de la vida», no tiene acceso al campo como no-lugar. La violencia de muerte del campo se opone a la economía

biopolítica, que consiste en «invadir la vida enteramente».

Foucault cierra *Vigilar y castigar* con las siguientes palabras:

> En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de «encarcelamiento» múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla[156].

La sociedad disciplinaria de Foucault, hecha de prisiones, hospitales, centros penitenciarios, casernas y fábricas ya no es un reflejo de la sociedad contemporánea. En su lugar, ya hace mucho tiempo que ha surgido una sociedad de torres de oficinas de cristal, *shoppings*, centros de *fitness*, estudios de yoga y clínicas de belleza. La sociedad del siglo XXI no es una sociedad disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Los altos muros de la sociedad disciplinaria han quedado desfasados. Forman parte de una sociedad de la negatividad, que se regía por mandamientos y prohibiciones.

El sujeto de obediencia está sometido a una instancia de dominación que lo explota. La «explotación», que según Foucault forma parte del poder soberano, es una explotación por parte de otro. A diferencia del sujeto de obediencia, el sujeto de rendimiento es libre, puesto que no está sometido a nadie. Su constitución psíquica está definida por el *poder*, no por el *deber*. Él debe ser el señor de sí mismo. Su existencia está regida por la libertad y la iniciativa, no por mandamientos y prohibiciones. El imperativo del rendimiento transforma la libertad en una coacción. En el lugar de la explotación ajena aparece la autoexplotación. El sujeto de rendimiento se explota a sí mismo hasta desmoronarse. En este sentido, la violencia y la libertad son lo mismo. La violencia se dirige a uno mismo. El explotador es el explotado. El verdugo coincide con la víctima. El *burnout* es la forma de aparición patológica de esta libertad paradójica.

De todo esto se sigue que la violencia de la positividad es más traidora que la violencia de la negatividad, puesto que esta se ofrece como libertad. El «estruendo de la batalla» no ha enmudecido. Pero se origina en una batalla singular, una batalla sin

dominación ni enemistad. Se libra una guerra con uno mismo, uno se violenta a sí mismo. Ya no proviene del mecanismo penitenciario, sino del *alma del sujeto de rendimiento*. Paradójicamente, la nueva prisión se llama libertad. Se parece a un campo de trabajo forzado, donde uno está prisionero y a la vez es el vigilante.

La sociedad premoderna de la soberanía está habitada en su interior por la violencia de la *decapitación*. Su medio es la sangre. La sociedad moderna disciplinaria es, todavía más, una sociedad de la negatividad. Está dominada por una coacción disciplinaria, por la «ortopedia social». Su forma es la *deformación*. Pero ni la *decapitación* ni la *deformación* pueden definir la sociedad de rendimiento tardomoderna. Está gobernada por una violencia de la positividad, que no permite distinguir entre libertad y coacción. Su manifestación patológica es la *depresión*.

3. VIOLENCIA DE LA POSITIVIDAD

Podría decirse que la religión también es un *sistema de la negatividad*. Con sus mandamientos, prohibiciones y rituales, actúa contra la excrecencia de lo positivo. Establece símbolos contundentes y espacios con una gran tensión semántica y ambiental. De este modo, mantiene la *entropía* del sistema social a un nivel muy bajo. La orgía de la liberación, de la desregularización, de la supresión de las fronteras y de la desritualización actual embiste con vigor contra la negatividad. El desmoronamiento de la negatividad hace que surja un exceso de positividad, de promiscuidad generalizada, de consumo, de comunicación, de información y producción.

La masificación de lo positivo congestiona y obstruye la circulación, causando un infarto en el sistema. En un punto concreto, la información ya no es informativa, la producción ya no es productiva, la comunicación ya no es comunicativa. Todo aumenta y crece más allá de su objetivo, de su definición, más allá de la economía del uso. En este sentido, Baudrillard escribe:

> La producción ininterrumpida de positividad tiene una consecuencia terrorífica. Si la negatividad engendra la crisis y la crítica, la positividad hiperbólica engendra, a su vez, la catástrofe, por incapacidad de destilar la crisis y la crítica en dosis homeopáticas. Cualquier estructura que acose, que expulse y exorcize sus elementos negativos corre el peligro de una catástrofe por reversión total, de la misma manera que cualquier cuerpo biológico que acose y elimine sus gérmenes, sus bacilos, sus parásitos, sus enemigos biológicos, corre el peligro de la metástasis y el cáncer, es decir, de una positividad devoradora de sus propias células, o el peligro viral de ser devorado por sus propios anticuerpos, ahora sin empleo. Todo lo que expurga su

> parte maldita firma su propia muerte. Así reza el teorema de la parte maldita[157].

Baudrillard sigue, de un modo problemático, el esquema convencional de la represión y el retorno. La exclusión del otro o de la parte maldita genera otra alteridad. Se aceptará que el espacio aséptico de la positividad, del que se ha eliminado el efecto de toda negatividad inmunológica del otro, desarrolla nuevas formas de viralidad, una nueva patología.

> El que vive por lo mismo perecerá por lo mismo. La ausencia de alteridad segrega otra alteridad inaprehensible, la alteridad absoluta, que es el virus. […] El espectro de lo Mismo sigue golpeando. En cualquier compulsión de semejanza y extradición de las diferencias, […] existe una amenaza de virulencia incestuosa, de una alteridad diabólica […] es la reaparición del principio del Mal[158].

La medicina, según Baudrillard, no ha entendido esta nueva patología de virulencia incestuosa, puesto que enfrenta el cáncer y el sida como si se tratara de enfermedades convencionales, mientras que se trata de enfermedades que revelan el triunfo de la profilaxia. Se trata de enfermedades que son consecuencia de la desaparición de las enfermedades, de la extinción de formas patógenas, que escapan al tratamiento con los medicamentos de épocas anteriores. Es una «patología de tercer tipo, inaccesible a toda la farmacopea de la época anterior»[159].

Al menos en este punto, la teoría de la virulencia de Baudrillard pierde contundencia argumentativa, puesto que el sida no se distingue demasiado de otros virus. Presenta, como cualquier otro virus, la negatividad del otro inmunológico. De ahí que sea posible combatir el virus con anticuerpos. La sanación pasa por la negación inmunológica de la negación. Tampoco la mortalidad del cáncer remite a la autoinmunidad, en la que el organismo, como supone Baudrillard, queda destruido por los propios anticuerpos «sin empleo». La célula cancerosa se muta en otra célula propia, que a partir de ese momento presenta una resistencia inmunológica. Los virus informáticos también implican la negatividad, frente a la que

actúan los programas antivirus. La violencia viral, que presentan tanto el sida, el cáncer o los virus informáticos, es una *violencia de la negatividad*. La época contemporánea, sin embargo, no es una época viral. Las enfermedades principales de esta no son infecciones virales o bacteriales, sino enfermedades psíquicas como el *burnout*, la hiperactividad o la depresión, que no remiten a la negatividad viral, sino al exceso de positividad, a la violencia de la positividad.

De ahí que Baudrillard no aprehenda la patología de lo positivo, porque sigue ateniéndose al modelo inmunológico.

> No es casualidad que hoy se hable tanto de inmunidad, de anticuerpo, de trasplante y de rechazo. En una fase de penuria nos preocupamos de absorber y de asimilar. En una fase pletórica el problema consiste en rechazar y en expulsar. La comunicación generalizada y la superinformación amenazan todas las defensas humanas[160].

El exceso de hiperproducción, hiperrendimiento, hiperconsumo, hipercomunicación e hiperinformación no amenaza al sistema inmunológico, sino al sistema psíquico-neuronal. La patología de lo positivo no tiene nada que ver con el sisteman inmunitario. No existe ninguna reacción inmunológica a la obesidad del sistema. La grasa puede, acaso, *reducirse*, pero no *eliminarse*. Lo *mismo*, debido a su positividad, no conlleva la creación de anticuerpos. En vistas a la violencia de lo mismo, no tiene sentido reforzar las defensas. Solo protegen de lo *otro*. También se debe distinguir entre rechazo inmunológico y rechazo no inmunológico. El *asco* es, en este aspecto, una reacción inmunológica, ya que se refiere al *otro*. El exceso de lo *mismo* también provoca una saturación, pero no es un rechazo inmunológico, sino una *abreacción* psíquico-digestiva.

En una entrevista para *Spiegel*, Baudrillard apunta al cambio de la forma de la guerra: «Ya no hay un frente ni una línea de demarcación, el enemigo se encuentra en el corazón de la cultura que lucha contra este. Esto es, si se quiere decir así, la Cuarta Guerra Mundial: no es entre pueblos, estados, sistema e ideologías […]»[161]. Baudrillard no entiende que hoy en día la guerra mundial tiene lugar sin un enemigo al que «combatir». Más bien uno entra en guerra *consigo mismo*. La falta de negatividad de la enemistad

hace que la guerra se dirija *contra uno mismo*. Quien destruye, será destruido. Quien golpea, será golpeado. Quien vence, pierde a su vez. Esta guerra carece de visibilidad y ostensibilidad, puesto que se manifiesta como paz. Se trata de una guerra en la que nadie puede ganar. Esta guerra sin enemigo no puede llegar a su fin con la victoria de un partido, sino con un desmoronamiento global, un *burnout global*. El sobrecalentamiento del sistema entero provoca su implosión. Aquí obra una violencia *implosiva*. Esta se diferencia de la violencia *explosiva*, la cual se expande y conquista nuevos territorios, como la violencia imperialista o la violencia de la guerra clásica. La violencia explosiva ejerce una presión hacia fuera. La violencia implosiva, por no existir un exterior, se ejerce hacia dentro. En el interior genera tensiones e impulsos destructivos, que causan un *infarto* al sistema entero. Las catástrofes climatológicas y medioambientales también remiten a un sobrecalentamiento del sistema. El *burnout* del sujeto de rendimiento es un signo de la amenaza de implosión del sistema.

Según la genealoía de la enemistad de Baudrillard, el enemigo aparece en el primer estadio como un lobo. Es «un enemigo externo, que ataca y contra el cual uno se defiende construyendo fortificaciones y murallas»[162]. En estadios posteriores de su genalogía, el enemigo pierde su fuerza y visibilidad. Se empequeñece y se oculta. De este modo, en un segundo estadio se muestra como una rata, que opera en el subsuelo, y frente a la cual hay que presentar otra estrategia de defensa. Las fortificaciones y murallas no pueden hacer nada contra ella. Únicamente la «higiene» o la técnica de la limpieza ahuyenta el peligro que supone. Después del tercer estadio, el del escarabajo, el enemigo acaba adoptando una forma viral: «El cuarto estadio lo conforman los virus […]. Es mucho más difícil defenderse de los virus, ya que se hallan en el corazón del sistema»[163]. Se origina «un enemigo fantasma que se extiende sobre todo el planeta, que se infiltra por todas partes, igual que un virus, y penetra todos los intersticios del poder»[164]. Según Baudrillard, la reacción de pánico ante los atentados con antrax refleja el cambio en la morfología y la topología de la violencia y la enemistad. Las células virales durmientes instaladas en el sistema, en cuanto se activan, operan como un enemigo contra este. Construyen un exterior en el interior. Intervienen en el sistema

como si se tratara de fuerzas externas. Aquí se puede distinguir claramente entre víctima y verdugo. La «violencia viral» sigue estando dominada por una tensión antagonista. Es una violencia de la negatividad. El terrorista como enemigo es el otro inmunológico del sistema, que se infiltra en este y lo destruye.

Baudrillard totaliza la violencia viral del terrorismo como forma de *la* violencia actual. El terrorismo islámico es solo una de sus variantes. Al fin y al cabo, se trata de «terror contra el terror», un terror de la singularidad contra «la inmensa violencia» de la globalización. El terrorismo está «en todas partes», «en cada uno de nosotros». Utiliza a «cualquier actor, a cada uno de nosotros como cómplices virtuales». Se puede «ver y sentir en todas las formas de violencia, sea una violencia humana o un accidente, y catástrofes»[165]. La «violencia disipada y homogenizadora» global comporta «sobre todo fuerzas heterogéneas, no solo diferentes, sino también antagónicas e irresistibles»[166]. Baudrillard reclama, para resistir frente a la violencia de la globalización, «una singularidad radical, el acontecimiento de la singularidad»[167]. Baudrillard cae, del mismo modo que Antonio Negri, en un romanticismo posmoderno de la singularidad. En contra de su tesis, en la actualidad, el antagonismo social no se desarrolla entre lo global y lo singular. La sociedad contemporánea, en la que se perfila una erosión de lo social cada vez mayor, más bien produce egos aislados encerrados en sí mismos con un débil vínculo con el nosotros, que se encuentran en una intensa relación de competencia. No son singularidades que pudieran presentar una resistencia conjunta a lo global. Más bien todos ellos son simpatizantes, cómplices y a la vez víctimas, de lo global. Son microempresarios entre los que solo es posible, si se diera, una relación comercial. Hoy en día, el terrorismo islámico tampoco supone una verdadera amenaza. Mucho más peligroso que el *terror del otro* es el *terror de lo mismo*, el *terror de la inmanencia*. Ya no es posible defenderse con eficacia de este porque ya no hay negatividad.

Baudrillard se equivoca al caracterizar la violencia de lo global como una violencia viral. En su ensayo *La violencia de lo global*, escribe:

> La violencia de la red y de lo virtual es una violencia viral. Una

> violencia del exterminio suave, una violencia genética y comunicacional; una violencia del consenso y de la interacción forzada […]. Esta violencia es viral en el sentido de que no opera frontalmente, sino por medio del contagio, la reacción en cadena y la supresión de toda inmunidad[168].

La comunicación de lo global es una comunicación *posinmunológica*. Se convierte en una sobrecomunicación por su falta de negatividad inmunológica. La masa comunicativa genera un aumento de la entropía en el sistema. El *contagio* es una nueva forma de comunicación. En realidad, no es una *comunicación de sentido*, pues surge de intensidades afectivas e impulsos. Frente al análisis de Baudrillard, esta carece de la negatividad de lo viral.

La crisis temporal de la actualidad no se denomina aceleración. La aceleración no es destructiva en sí misma. Un crecimiento de células acelerado puede cobrar mucho sentido en un momento dado, siempre y cuando se someta a la economía de todo el organismo. Cuando la aceleración se dispara más allá de un sentido práctico y se independiza, entonces adquiere una forma diabólica. El crecimiento acelerado ya no es crecimiento, sino excrecencia. La propia aceleración genera un proceso que pierde todo objetivo. Hoy en día, lo que se entiende por aceleración en realidad es un *aumento impetuoso de la entropía*, que hace que las cosas se desboquen y proliferen generando una masa saturada y asfixiada.

Los bacilos quizá no destruyan su entorno porque tengan un ánimo destructivo, sino solo porque han caído en un exceso de crecimiento ciego. Están ciegos frente a una instancia superior a ellos, a la que deben su vida y su supervivencia. Schnitzler plantea la afinidad entre los bacilos y el género humano:

> Acaso podría pensarse que la humanidad también supone, para un organismo superior absolutamente inconcebible para nosotros, donde habría que buscar las condiciones, la necesidad y el sentido de su ser, una enfermedad que pretende destruir todo organismo, y que más debe destruir cuanto más se desarrolla: ¡Del mismo modo que los bacilos procuran aniquilar al individuo «enfermo»! Aun cuando esta suposición se acercara a la verdad, nuestra capacidad imaginativa no podría hacer nada, puesto que nuestro espíritu solo es capaz de aprehender lo

> decadente, lo profundo, pero nunca lo ascendente, lo superior; solo alcanzamos a comprender relativamente lo *inferior*, y solo podemos figurarnos lo *superior*. En este sentido, tal vez deberíamos entender la historia de la humanidad como su lucha eterna contra lo divino, que a pesar de toda resistencia será aniquilado, poco a poco, por lo humano[169].

Si se tiene en cuenta el exceso de crecimiento destructivo en muchos ámbitos de la vida, la tesis de Freud sobre la pulsión de muerte gana plausibilidad. La fuerzas, que en un primer momento cobran el aspecto del progreso y de la vitalidad, como la hiperactividad del sujeto de la sociedad de rendimiento tardomoderna, se convertirían después en impulsos destructivos, resultado de la pulsión de muerte y al final provocarían un colapso mortal, el *burnout* de todo el sistema.

4. VIOLENCIA DE LA TRANSPARENCIA

En la actualidad, la consigna de la *transparencia* domina el discurso social. Se trata de un proceso amplio, un cambio de paradigma, cuya complejidad y profundidad de sus efectos supera en mucho los problemas de la democracia, la justicia o la verdad. La necesidad omnipresente de transparencia apunta a una constelación dominada por un *exceso de positividad*, que reduce la *negatividad* cada vez más. El desmoronamiento de umbrales, diferencias y fronteras conlleva distintas formas de exceso y adiposidad de los ciclos sociales. El dictado de la transparencia no puede pensarse al margen de fenómenos como la *hipercomunicación*, la *hiperinformación* y la *hipervisibilidad*.

La *negatividad* de lo inaccesible define la topología de lo sagrado. Los espacios sagrados son espacios exclusivos, apartados y bien delimitados frente al exterior. Los umbrales los protegen de la profanación. La experiencia religiosa es una experiencia del umbral, una experiencia de lo *absolutamente otro*. En cambio, la sociedad transparente, como sociedad de la positividad, acaba con los umbrales, con la experiencia del umbral, al convertirlo todo en *lo mismo*. La *trascendencia de lo absolutamente* otro queda sustituida por la *transparencia de lo mismo*. Los umbrales impiden la visión, que hoy queda superada en una hipervisibilidad. También operan frente a la promiscuidad y permeabilidad generalizadas, constitutivas de la sociedad de la transparencia.

La otredad inconmensurable impide que un sistema sea idéntico a sí mismo, es decir, que sea transparente. La transparencia propia no es, sin embargo, el *telos* de cualquier sistema. Para muchos sistemas, la imposibilidad de la transparencia supone su condición de posibilidad. En la fe no se plantea la pregunta por la transparencia. En ese punto se distingue del sistema del saber, cuyo *telos* es su propia transparencia. La negatividad del no saber

también es constitutiva para la confianza. Si hay certeza, la confianza resulta superflua, puesto que se trata de un estado entre el saber y el no saber. También el pensamiento y la transparencia total se excluyen mutuamente. Esta lo positiviza convirtiéndolo en *cálculo*. El pensamiento, a diferencia del cálculo, *tiene experiencias si* se transforma, es decir, cuando se convierte *en otro*: «Hacer una experiencia con algo, sea una cosa, un hombre, un dios, significa que nos suceda, que nos ataña, nos comprometa, nos trastorne y nos transforme»[170]. El espíritu, que originalmente significaba excitación o emoción, nunca es del todo transparente para sí mismo. De la transparencia propia no surge ninguna inquietud, ninguna emoción. La exigencia permanente de transparencia se basa en una idea del mundo, en una idea del hombre que está libre de toda forma de negatividad. Pero solo las máquinas son absolutamente transparentes. Una comunicación transparente sería una comunicación mecánica que no tendría necesidad del hombre para nada. La compulsión de transparencia total pone al propio hombre al mismo nivel que un elemento funcional de un sistema. Ahí reside la violencia de la transparencia. La integridad de una persona también está constituida por cierta inaccesibilidad e impermeabilidad. La iluminación absoluta y la sobreexposición de una persona supondrían violencia. Por eso, Peter Handke escribe: «Vivo de aquello que los otros no saben de mí»[171].

La transparencia no surge de la luz amable que permite aparecer al ser-en-cada-instante en su ser-en-cada-instante, a lo arbitrario en su bella arbitrariedad, es decir, al otro en su inconmensurable otredad. La política general de la transparencia más bien consiste en hacer desaparecer al otro por completo bajo *la luz de lo idéntico*. La transparencia solo se logra con la eliminación del otro. La violencia de la transparencia se expresa como nivelación del otro hasta convertirlo en *idéntico*, como supresión de la otredad. Es igualadora. La política de la transparencia es una *dictadura de lo idéntico*.

El imperativo de la transparencia acelera la comunicación al suprimir toda negatividad, la cual requeriría una demora, una interrupción, un vacilar. La comunicación alcanza su velocidad máxima cuando *lo mismo responde a lo mismo*, cuando se presenta *una reacción en cadena de lo mismo*. La otredad, en cambio, se detiene. El lenguaje transparente es maquinal, funcional, carece de

cualquier ambivalencia. El dictado de la transparencia acaba con lo vago, lo opaco, lo complejo. Computar es más transparente que contar. La adición es más transparente que la narración. Como es sabido, los números, a diferencia de los relatos, no desprenden ningún aroma. La transparencia despoja al tiempo del aroma. El tiempo transparente es un tiempo sin aroma, un tiempo sin acontecimientos, un tiempo sin narración, un tiempo sin escenario. Si desaparece la trayectoria narrativa del tiempo, este se desmorona en un presente meramente sucesivo atomizado. En este sentido, la memoria *tampoco es transparente*, pues muestra una estructura narrativa que trabaja en contraposición al almacenamiento, que no es más una que simple adición. Su historicidad y narratividad hace que las huellas de la memoria estén sometidas a una reordenación y reescritura. Los datos grabados, en cambio, siempre permanecen *iguales*[172].

La política como tal es un *obrar estratégico*. De ahí que para esta sea constitutiva una esfera secreta. Se distingue de la administración y la gestión, que solo sería *trabajo*. El actuar político no es un *trabajo*. La exposición abierta de todas las intenciones imposibilita el juego, ya que se trata de un obrar estratégico. Allí donde no es posible la estrategia, solo hay estadísticas y encuestas. El «postulado de la publicidad», según Carl Schmitt,

> tiene su enemigo específico en la idea de los *arcana rei publicae*, secretos político-estratégicos, que se consideran como definitorios del absolutismo, pero son de hecho connaturales a toda política, así como el secreto de los negocios y de las finanzas es propio de la vida económica[173]…

Sin una esfera secreta, la política se corrompe en una *teatrocracia*, que solo puede entenderse como un escenario con espectadores:

> El siglo XVIII se atrevía aún a tener tan alto grado de autoseguridad y ese concepto aristocrático de lo secreto. En una sociedad ya sin ánimo para esto, no habrá nada «arcano», ninguna diplomacia, ninguna jerarquía secreta y, en resumidas cuentas, ninguna política, pues lo «arcano» forma parte de toda gran política. Todo se representará abiertamente, no entre bastidores (ante un patio de butacas de Papageno[174]).

La política de la violencia de Schmitt es una política de los secretos. Cuanto más política es una actuación, más secretos encubre. De ahí que Schmitt reclame más «valentía para el secreto»[175]. El poder, y también el gobierno, no son compatibles con la transparencia. La idea de soberanía de Schmitt plantea una negatividad. Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción. El estado de excepción, al poner en cuestión todo el orden legal, es un *estado de absoluta opacidad*.

El imperativo de la transparencia hace desaparecer toda lejanía y discreción. La transparencia supone proximidad absoluta y falta de distancia, promiscuidad absoluta y permeabilidad, exposición absoluta y exhibición. La desnudez y la obscenidad del dinero, que *iguala* todo con todo, al suprimir la incomensurabilidad y la impenetrabilidad de las cosas, también es transparencia. Un mundo en el que se le puede poner precio a todo y en el que todo tiene que proporcionar una ganancia es obsceno. La sociedad de la transparencia es una sociedad en la que *todo está expuesto*. En esta sociedad en la que *todo está expuesto*, cada sujeto es su propio objeto publicitario. Todo se mide en función de su valor de exposición. Desaparece el valor de culto, que no está en un ser-expuesto, sino en el
Da-Sein.
La sociedad expuesta es una sociedad pornográfica. Todo se dirige hacia fuera, se revela, se descubre, se desnuda y se expone. El rostro expuesto sin el «aura de la mirada»[176] se convierte en un *face* superficial. El *face* es la forma mercantil del rostro. El exceso de exposición convierte todo en una mercancía, que sin secreto queda entregado al consumo inmediato. Obscena es la exposición total, la mirada desinhibida que se expone. Obscena es la hipervisibilidad. Las cosas no desaparecen en la oscuridad, sino en la sobreexposición y la hipervisibilidad: «Más en general, las cosas visibles no concluyen en la oscuridad y el silencio: se desvanecen en lo más visible que lo visible: la obscenidad»[177].

La supresión absoluta de fronteras y umbrales es pornográfica. También son obscenos los caudales planos e ininterrumpidos de hiperinformación e hipercomunicación, que carecen de la negatividad del secreto, de lo inaccesible y lo oculto. Obsceno es librarlo todo a la comunicación y la visibilidad. La comunicación

sin escenografía es pornografía. En el terreno sexual, la obscenidad es la «pérdida de la ilusión, del juego y de la escena»[178] en favor de la exposición y la promiscuidad directa de los cuerpos.

La sociedad de la transparencia contemporánea se carecteriza por el hecho de que la exhibición pornográfica y el control panóptico se transforman en lo mismo. La red, como panóptico electrónico, arroja al exhibicionismo y el voyeurismo. La sociedad de control se consuma cuando su sujeto se desnuda no como respuesta a una coacción externa, sino por una *obligación autogenerada*, cuando el miedo a perder su esfera íntima privada deja lugar a la obligación de exponerse impúdicamente. También la sociedad de rendimiento alcanza su máximo rendimiento en el momento en que la libertad y la autoexplotación coinciden. Ahora el *autoalumbramiento* y la *autoexplotación* son lo mismo.

La coacción de la transparencia no es, al fin y al cabo, un imperativo ético o político, sino económico. *El alumbramiento es explotación. La comunicación es comercio*. Quien está alumbrado por completo está arrojado a la explotación. La sobreexposición de una persona maximiza la eficiencia económica. El *cliente transparente* es el nuevo preso, el *homo sacer* del panóptico económico. El panóptico de la sociedad de rendimiento y de consumo se distingue del panóptico de la sociedad disciplinaria porque no tiene cadenas, ni fortificaciones, ni espacios cerrados. Hoy, la sociedad *al completo*, el globo *al completo* construye el panóptico. Google y otras redes sociales como Facebook también son *panópticos digitales* de los servicios secretos. Las búsquedas que hace una persona y los perfiles que abre la entregan a una observación panóptica y al control. El análisis de los datos que uno introduce en la red hace que una persona sea más transparente que si estuviera frente a sí misma. La red no olvida ni desecha nada. A diferencia del panóptico de la sociedad disciplinaria, el control panóptico no triunfa basándose en el aislamiento y la reclusión, sino, al contrario, en la conexión. Hoy en día, el control no se presenta como un *ataque a la libertad*. Más bien hay una coincidencia entre libertad y control. Uno se entrega por *voluntad propia* a la visión panóptica. El usuario transparente es víctima y, a la vez, verdugo. Todos construyen activamente el panóptico de la red. La comunicación libre y el control panóptico se acoplan y se hacen indiscernibles.

5. EL MEDIO ES *MASS-AGE*

El lenguaje es un medio de comunicación. Como cualquier medio, se expresa tanto de un modo simbólico como diabólico. De ahí que se pueda hablar con propiedad de dos funciones del lenguaje, es decir, la simbólica y la diabólica. Quien establece el consenso como esencia del lenguaje pierde de vista lo diabólico de este[179]. Quien, al contrario, lleva el lenguaje muy cerca de la violencia, ignora su dimensión simbólica, comunicativa[180]. *Symballein* significa relacionar. Lo simbólico del lenguaje lo convierte en relacional, es decir, comunicativo. Pero con el *symbolon* se presenta, a su vez, el *diabolon. Diaballein* significa «separar y enemistar». El lenguaje no solo es relacional, sino también diabólico, lo que genera enemistad y ofensa. El lado constructivo, comunicativo del lenguaje le viene por el lado de lo *symbolik*. Los rasgos destructivos de este remiten a lo *diabolik*.

La positivación de la sociedad también afecta al lenguaje y presenta una forma de violencia lingüística muy distinta. Todo lenguaje de la violencia que se refiere a la difamación, desacreditación, degradación, desautorización, o incluso la reificación, es una violencia de la negatividad[181]. Aquí queda negado el otro. Se sigue el *esquema inmunológico* de amigo y enemigo. La nueva violencia del lenguaje no es negativa, sino positiva. No se dirige *contra el otro*. Más bien surge de la masa *de lo igual,* de la masificación de lo *positivo*.

En la sociedad contemporánea, la hipercomuniación genera una *spamización del lenguaje y la comunicación*. Forma una masa informativa y comunicativa, que no es ni informativa ni comunicativa. No se trata únicamente de los *spams* en sentido estricto, que ensucian la comunicación cada vez más, sino también

de la masa comunicativa, que surge de prácticas como el *microblogging*[182]. La fórmula latina *communicare* significa «hacer algo conjuntamente, unir, dar o tener en común». La comunicación es un acto que origina una comunidad. Pero a partir de un punto determinado deja de ser comunicativa para ser solo *acumulativa*. La información, en este mismo sentido, es informativa porque genera una *forma*. A partir de un punto determinado, también la información deja de ser in-formativa, y pasa a ser de-formativa. Aparece *sin forma*.

La *spamización* del lenguaje viene de la mano de una *hipertrofia del yo*, que provoca un *vacío comunicativo*. Eso supone que se dé un *giro poscartesiano*. El yo cartesiano todavía es una figura frágil. Se funda en una duda radical. Nace como una suposición dudosa:

> Por otra parte, mientras que rechazamos de este modo todo aquello de que podemos dudar, y aun fingimos que es falso, suponemos fácilmente que no hay Dios, ni Cielo, [ni Tierra], ni cuerpos, y que nosostros mismos no tenemos manos, ni pies, ni en fin, cuerpo; pero no podríamos suponer igualmente, que no somos, mientras dudamos de la verdad de todas estas cosas; pues es una contradicción concebir que lo que piensa no existe verdaderamente al mismo tiempo que piensa […]. «Pienso luego existo»[183].

El yo poscartesiano ya no es una suposición vacilante, sino una realidad masiva. Ya no es una deducción precavida, sino un posicionamiento primordial. El yo poscartesiano no tiene que negar al otro para ubicarse. En eso se distingue del sujeto de apropiación cartesiano, que se coloca, se define, se sitúa por medio de la negación del otro, que le fija su límite, su identidad, su territorio distinguiéndose del otro. La fórmula de Carl Schmitt ya no sirve para el yo poscartesiano, *posinmunológico*: «El enemigo es el cuestionamiento de nosotros como figuras». Según Schmitt, el yo debe su identidad a la «forma» del otro como enemigo, que sirve para negarlo. El sujeto poscartesiano carece de esta negatividad de la delimitación y la resistencia inmunológica.

La postividad del yo poscartesiano supone una inversión absoluta de la enunciación cartesiana. Zygmunt Bauman, en su libro *La vida como consumo*, todavía utiliza la vieja fórmula cartesiana:

«Compro, luego existo». Bauman ignora abiertamente la inversión poscartesiana de la fórmula, que tuvo lugar hace ya mucho tiempo. La fórmula cartesiana, «*compro, luego existo*», ya no funciona. Más bien debería rezar como sigue: «Soy, luego compro». «*Soy, luego sueño, siento, amo, dudo, pienso; sum ergo cogito*». *Sum ergo dubito. Sum ergo credo*, etcétera. Aquí se puede detectar la redundancia y recurrencia del
yo-soy
poscartesiano. Las prácticas como el *microblogging* también están dominadas por un yo hipertrofiado. Las *tweets* se reducen, al fin y al cabo, al
yo-soy
. Es posinmunológico. En el ilimitado espacio de la red se busca la atención del otro, en vez de defenderse o desmarcarse de este.

Heidegger consideraría que el lenguaje poscartesiano del yo es un lenguaje *poshermenéutico* sin «mensaje». El «mensaje» o el «mensajero» de Heidegger sobresale en un espacio kerigmático oculto que escapa a la redundancia y la evidencia del
yo-soy.
En cambio, el lenguaje del
yo-soy
poscartesiano está despojado de toda ocultación, de todo secretismo. Habla una lengua *poshermenéutica* en su exposición desnuda sin secretos. Según Heidegger, hermenéutico significa estar «en la relación» con lo que está por encima del
yo-soy
autorreferencial[184].

A menudo, invocando a Lévinas, se piensa que el hecho de que *yo* hable ya es violencia[185]. Al hacerme con la palabra, se la estoy quitando al otro. De ahí que el yo en sí sea violencia. Lévinas enfrenta este yo a una responsabilidad infinita que va más allá de «lo que le pueda o no haber hecho al otro», «de lo que podría haber sido o no mi gesto, como si yo estuviera condenado al otro»[186]. Me expone al otro. El otro, si no se da esta exposición radical, se resiste, según Lévinas, como un «coágulo» del yo. Del otro surge una «violencia» que me somete acusadoramente (*accusatif*) frente al acusado (*accusé*[187]). Sin esta inclinación, el yo vuelve a dirigirse al rígido nominativo, el cual es violencia. La ética de Lévinas, al fin y

al cabo, es una *ética de la violencia*.

El yo poscartesiano no está «expuesto» al «otro» ni enredado en una relación de dominación de nominativo y acusativo. Aun así, no está libre de coacción. Se somete libremente a la *coacción de exposición*. Para Lévinas, la exposción al otro aumenta la «responsabilidad» frente al otro hasta «un desnudamiento más allá de la desnudez», «más allá de la piel»[188]. Aquí se trata de un sujeto *ético* en sentido estricto. El yo poscartesiano aparece, en cambio, como un sujeto *estético*, que se muestra hasta quedar despojado, pornográficamente desnudo. Su *valor de exposición* sirve para la *explotación*. El otro, para este yo despojado, aparece como *espectador* en tanto consumidor. El yo de Lévinas se sigue definiendo a partir de la negación del otro. Ocupa un lugar al excluir al otro. El sujeto poscartesiano, en cambio, no necesita la negación del otro para posicionarse.

La hipercomunicación incrementa la *entropía* del sistema de comunicación. Genera basura comunicacional y lingüística. Michel Serres, en su ensayo *El mal propio*, remite la acumulación de basura y la contaminación del mundo a un furor apropiativo de origen animal. Los animales se apropian de su territorio marcándolo con su orina y excrementos apestosos. Hay quien escupe en la sopa para evitar que otros la disfruten. Los ruiseñores se apropian de su coto ahuyentando con su piar. Serres distingue dos tipos de basura. La dura se refiere a los restos materiales, como los vertederos gigantes, las sustancias contaminantes o los desechos industriales. La blanda, en cambio, está formada por basura lingüística, simbólica y comunicacional. El afán de apropiación asfixia al planeta con basura, con un tsunami de signos:

> El planeta quedará completamente tomado por residuos y vallas publicitarias, mares repletos de basura, fosas oceánicas desbordadas, mares con cristales, restos y cáscaras… Cada uno de los peñascos, cada una de las hojas de los árboles, cada una de las parcelas de tierras agrícolas estarán llenos de publicidad; todas las plantas tendrán letras escritas […]. Como la catedral de la leyenda, todo quedará inundado por un tsunami de signos[189].

Los animales, para Serres, siguen siendo cartesianos, pues su apropiación territorial se guía por el esquema inmunológico. Se protegen de los otros cual enemigos con su orina y sus excrementos apestosos. En este sentido, Serres escribe: «Descartes, el pobre, confirma nuestras costumbres bestiales»[190]. Hoy en día, la acumulación de basura y contaminación del mundo va más allá de la apropiación «cartesiana». También ahí reside el giro poscartesiano. La basura poscartesiana no apesta como los excrementos cartesianos. Se envuelve de lo bello, de una hermosa publicidad que tiene como objetivo captar la atención. La basura apestosa de Serres solo sirve para la apropiación animal: «Veremos y escucharemos los signos, que rápidamente acabarán tan mugrientos como los excrementos antes mencionados, y que con su dura blandura prolongan el antiguo gesto de la apropiación»[191].

La contaminación y la acumulación de basura del mundo hoy no pueden explicarse únicamente a partir de la *demarcación territorial* y la apropiación. Tienen lugar en un espacio que ha superado las fronteras y está desterritorializado. Tampoco se trata de conquistar territorios donde expulsar al otro, sino de captar la atención. Así pues, en la actualidad también la basura *se positiviza*. La *basura negativa* de la apropiación, con su hedor y su ruido, se protege del otro. Lleva a cabo una delimitación. La *basura positiva*, en cambio, compite por la atención del otro. Quiere gustarle. La exclusión define la basura negativa. La intencionalidad de la basura positiva pasa por la inclusión. No repele. Pretende ser agradable y atractiva. Los ruiseñores contemporáneos no pían porque quieren expulsar de su territorio a los otros. Más bien *twittean porque buscan atención*.

La comunicación genera una proximidad. Pero más comunicación no significa de manera automática más proximidad. La ultraproximidad se transforma en algún momento en una *indiferencia sin distancia*. En eso reside la *dialéctica de la proximidad*. La ultraproximidad destruye cualquier proximidad que pudiera estar *más cerca* que la falta de distancia. Se trata de una proximidad invervada por la lejanía. Pero esta desaparece en un exceso de proximidad positiva. La masificación, el exceso de positividad, conlleva un embrutecimiento y una dispersión, una queratinización de la percepción, que la hace ciega frente a las cosas modestas, titubeantes, tranquilas, discretas, sutiles. Michel Serres escribe:

> *Las imponentes letras e imágenes nos empujan a leer, mientras que las cosas del mundo nos imploran sentido y dotación de sentido. Últimos ruegos; primeras órdenes*. Nuestros sentidos crean el sentido del mundo. Nuestros productos tienen un sentido —débil—, que es más fácil de percibir cuanto menos elaborado y más próximo a la retractación está. Imágenes, basura pintada, logos, basura escrita; *spots* de publicidad, restos de basura musical. Estos signos modestos y vulgares se imponen a la percepción y modifican el paisaje silencioso, discreto, mudo, que dejará de ser visto, puesto que es la percepción la que salva las cosas[192].

Serres remite la acumulación de basura del mundo a la voluntad de apropiación del sujeto cartesiano. Pero la mera apropiación no permite aclarar la hipercomunicación y la sobreproducción, que escapa a la racionalidad económica. Incluso la apropiación de las bestias está habitada por una necesidad económica. El animal, con sus excrementos, se asegura el espacio vital *necesario*. La actual sobreproducción e hiperacumulación, en cambio, es *transeconómica*. Trasciende el valor de uso y va más allá de la relación entre medios y fines. El medio ya no tiene como fin sus fronteras, su delimitación. Se vuelve autorreferencial y desmesurado. El crecimiento queda demonizado como excrecencia. Todo crece por encima de sus determinaciones, lo cual lleva a la adiposidad y a la obstrucción del sistema: «Se han producido y acumulado tantas cosas que ya no tendrán jamás ocasión de servir [...]. Se han producido y difundido tantos mensajes y señales que ya no tendrán jamás ocasión de ser leídos»[193]. La hipercomunicación sería, pues, una ficción ininterrumpida de la pantalla, que compensa el hipertrofiamiento, un «escenario forzado» que intenta equilibrar la *privación de ser* con un exceso de positividad.

La masa de comunicación, información y signos genera una violencia particular, una violencia de la positividad, que ya no ilumina ni revela, sino que solo actúa *masivamente*. La *masa* positiva *sin mensaje* dispersa, embrutece y paraliza. El «medio es el mensaje» de McLuhan se adapta a la época de la masificación de lo positivo con un pequeño cambio: *el medio es el mass-age*.

6. VIOLENCIA RIZOMÁTICA

La violencia no surge únicamente de la hipercodificación, la cual suprime, con su orden rígido y represivo, cualquier espacio libre, sino también de la descodificación desmesurada y la supresión de fronteras, que disuelve el mundo en un torrente inmanejable de acontecimientos, impulsos e intensidades. La codificación en sí no es violencia. Esta articula, estructura, da forma, ordena y vuelve língüístico el mundo. La violencia solo se presenta cuando se produce una sobre e hipercodificación totalitaria. No cabe duda de que una descodificación concreta del mundo *puede* liberarlo de coacciones y entumecimientos, interviniendo frente a la hipercodificación represiva. Pero si esta se intensifica diabólicamente, actúa ella misma de modo destructivo. Deleuze celebra la descodificación ilimitada no-dialéctica como liberación e ignora su aspecto diabólico. Del mismo modo que las excrecencias carcinomatosas controlan todos los órganos y anulan las diferencias orgánicas, existe una forma de descodificación y desterritorialización diabólica. El «cuerpo sin órganos» de Deleuze, en el que la codificación orgánica ha quedado superada por completo, no se distingue demasiado de un cuerpo tomado por la metástasis. Así, se destruyen todas las articulaciones orgánicas. Se supera el *ser*. La pérdida de ser se agudiza diabolizándose. Deleuze toma la «mesa esquizofrénica» como ejemplo de un cuerpo sin órganos, que se acaba convirtiendo en un «amontonamiento» y pierde toda funcionalidad. El tablero de la mesa se va reduciendo progresivamente y acaba despareciendo. El armazón «se come» el tablero. El propio lenguaje se descodifica en una masa sonora inarticulada e indiferenciada:

> A las máquinas-órganos, el cuerpo sin órganos opone su superficie resbaladiza, opaca y blanda. A los flujos ligados,

> conectados y recortados, opone su fluido amorfo indiferenciado. A las palabras fonéticas, opone soplos y gritos que son como bloques inarticulados[194].

Así, el «rizoma»[195] crece de forma descontrolada y sin rumbo:

> Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción
> «y… y… y…».
> En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser[196].

La violencia no es solo el *ni-ni* o el extorsionador *esto o lo otro*, sino también el infinito «*y… y… y…*». La *adición* acelerada de lo *mismo*, el *exceso de positiviad* genera una *abreacción* violenta, cuya positividad la distingue de la *resistencia* inmunológica. La *bulimia psíquica* no se guía por un esquema inmunológico, puesto que no se genera ninguna reacción inmune al *y* o al *demasiado*. La patología propia de la positividad no es la infección letal, sino el infarto. Puede que la adición masiva de lo positivo sacuda al *ser*. Pero conlleva una excrecencia de *lo que es (das Seiende)*, que, asimismo, es violencia.

El protagonista de Deleuze se llama «esquizo»:

> En cuanto al esquizo, con su paso vacilante que no cesa de errar, de tropezar, siempre se hunde más hondo en la desterritorialización, sobre su propio cuerpo sin órganos en el infinito de la descomposición del socius […]. Mezcla todos los códigos, y lleva los flujos descodificados del deseo[197].

Deleuze idealiza el paseo esquizo de Lenz:

> El paseo del esquizofrénico es un modelo mejor que el neurótico acostado en el diván. […]. Por ejemplo, el paseo de Lenz reconstituido por Büchner. […] Todo forma máquinas. Máquinas celestes, las estrellas o el arco iris, máquinas alpestres, que se acoplan con las de su cuerpo. Ruido ininterrumpido de

> máquinas. […] No vivió la naturaleza como naturaleza, sino como proceso de producción. Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas[198].

El esquizo tiene «la capacidad de introducir los fragmentos en fragmentaciones siempre nuevas»[199]. En su interior está habitado por la pulsión de muerte. De ahí que Deleuze se refiera a Antonin Artaud:

> El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo engendrado, lo inconsumible. Antonin Artaud lo descubrió, allí donde estaba, sin forma y sin rostro. Instinto de muerte, este es su nombre, y la muerte no carece de modelo. Pues el deseo también desea esto, es decir, la muerte[200].

Un «instinto de muerte maquinal» empuja a las máquinas deseantes. Estas se sabotean y se destruyen a sí mismas, de modo que «su construcción y el comienzo de su destrucción son indiscernibles»[201]. La indiscernibilidad entre construcción y destrucción, entre producción y aniquilación, es un rasgo fundamental de las máquinas esquizofrénicas, las cuales guardan un gran parecido con las *máquinas capitalistas*. La producción esquizofrénica, que coincide con la destrucción, no se distingue en lo fundamental de la producción ilimitada del capitalismo. El propio Deleuze constata una proximidad esencial entre esquizofrenia y capitalismo:

> La descodificación de los flujos, la desterritorialización del socius forman, de este modo, la tendencia más esencial del capitalismo. No cesa de aproximarse a su límite, que es un límite propiamente esquizofrénico. Tiende con todas sus fuerzas a producir el esquizo como el sujeto de los flujos descodificados sobre el cuerpo sin órganos[202].

Según Deleuze, el capitalismo no solo desarrolla rasgos esquizofrénicos, sino también paranoicos. De este modo, oscila

entre la desterritorialización y la reterritorialización. Deleuze solo diaboliza la reterritorialización paranoica. Ante la desterritorialización esquizofrénica se comporta de un modo absolutamente positivo. En este sentido, contra la reterritorialización paranoica propone intensificar la superación esquizofrénica de las fronteras, ir aún más lejos en «el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización»[203]. La desterritorialización esquizofrénica lleva a la excrecencia rizomática de lo mismo, a la masificación de lo positivo. No solo la negativiadad de la ejecución o de la exclusión son violencia, sino también la positividad de lo exorbitante o de lo excesivo. No cabe duda de que Deleuze ignora la violencia procedente del abuso de positividad. De ahí que celebre la descodificación y la desterritorialización como liberación. La violencia positiva del exceso es mucho más funesta que la violencia negativa de la falta o la eliminación. Mientras que la falta, cuando llega a la saturación, acaba de un modo natural, el exceso no conoce ningún punto final.

Deleuze absuelve a la esquizofrenia de todo lo diabólico. En gran medida, la romantiza e idealiza. Habla de una «una esquizofrenia general y productiva, por fin feliz»[204]. Compara las máquinas deseantes esquizofrénicas con las máquinas de Tinguely, cuyos elementos están unidos entre sí sin ninguna lógica funcional:

> En el régimen actual de nuestras sociedades, la máquina deseante solo es soportada en tanto que perversa, es decir, en el margen del uso serio de las máquinas [...]. Pero el régimen de la máquina deseante no es una perversión generalizada, es más bien lo contrario, una esquizofrenia general y productiva, por fin feliz. Pues de la máquina deseante debemos decir lo que dice Tinguely: *a truly joyous machine, by joyous I mean free*[205].

El sistema desterritorializado, cuyos elementos a pesar de la carencia de todo vínculo lógico y funcional están unidos entre ellos, un verdadero *joyous system*, no muestra ninguna grieta ni rasgadura. Las máquinas de Tinguely son ajenas a toda función y objetivo, pero construyen un *continuum*, una unidad armónica. Sus partes se relacionan lúdicamente sin obstáculos. Se *relacionan* de algún modo.

Su vínculo es una pura cordialidad, que construye una proximidad sin afinidad. Esta armonía interna permite que se muevan y circulen sin dificultades. Una esquizofrenia verdadera generaría trastornos y bloqueos. Ella misma es una forma de coacción. Así que no permite ser *joyous* ni *free*.

El espíritu hegeliano, ante la negatividad del *otro*, desarrolla una hiperinmunidad paranoica, que provoca una hipercodificación e hiperterritorialización. Sin embargo, el contramodelo deleuziano de la descodificación y la desterritorialización esquizofrénica también es destructivo y diabólico. La máquina esquizo, liberada de toda negatividad, también genera una *violencia de la positividad*. Se parece a un reactor nuclear, que acaba fundiéndose (*burn out*) como consecuencia del sobrecalentamiento y una reacción en cadena descontrolada. No toda negatividad es destructiva. En no pocas ocasiones, las formas de negatividad como la duda, la interrupción, el aburrimiento, la espera o la ira son constructivas, aunque amenacen con desaparecer en una sociedad cada vez más positivizada. Está claro que el ordenador no vacila. Carece de la dimensión del *otro* y eso lo convierte en una *máquina de cálculo autista*. Pensar en sentido estricto está ligado a una negatividad. Sin esta, pensar no sería más que un mero calcular. El «*y*… *y*… *y*…» esquizofrénico está desprovisto de toda negatividad y genera una masificación de lo positivo. Solo la negatividad de una *inhibición* da lugar al compás, al ritmo, es decir, al tiempo. En cambio, tanto el bloqueo paranoico como la desinhibición esquizofrénica destruyen el *tiempo*.

7. VIOLENCIA DE LO GLOBAL

Según Hardt y Negri, la globalización genera dos fuerzas antagónicas. Una de ellas crea el «imperio», que da lugar a un orden de dominación capitalista descentralizado y desterritorializado a partir de controles constantes y conflictos permanentes. La otra produce una «multitud», un conjunto de singularidades que se comunican entre ellas y actúan conjuntamente a través de las redes. La multitud se *opone* al imperio desde *dentro* del imperio. De este modo, Hardt y Negri presentan una nueva versión de la lucha de clases. La violencia que genera el imperio se define como violencia de la *explotación por parte de otro*:

> La multitud es la fuerza productiva real de nuestro mundo social, mientras que el Imperio es un simple aparato de encarcelamiento que no vive más que de la vitalidad de la multitud —es decir, parafraseando a Marx, un régimen vampiro de trabajo muerto acumulado que no sobrevive más que chupando la sangre del trabajo vivo[206].

Hardt y Negri no tienen demasiado en cuenta las realidades político-económicas y construyen su modelo teórico basándose en categorías históricas ya superadas, como clase o lucha de clases. De ahí que definan a la multitud como una clase: «En una primera aproximación la multitud ha de entenderse como composición de todos aquellos que trabajan bajo el dominio del capital y, en consecuencia, potencialmente como la clase que se resiste al dominio del capital»[207]. Hablar de una clase solo tiene sentido en el terreno de una pluralidad de clases que interactúan o compiten entre ellas. Pero la multitud es casi la *única* clase. A esta pertenecen *todos* aquellos que están ligados al sistema capitalista. Es decir, no se enfrenta a ninguna clase dominante a la que tuviera que

combatir. En el imperio, *todo el mundo* está sometido al imperativo de la economía capitalista. El imperio no es una clase dominante que explota a la multitud como proletariado. Negri y Hardt no reconocen esta *autoexplotación*. En el imperio, en realidad, no domina *nadie*. Se presenta el propio sistema capitalista, que lo abarca *todo*. En este, ya no hay una explotación sobre el otro, sino que el modo fundamental del mantenimiento del sistema es la *autoexplotación*.

La clase, tal y como la entienden Hardt y Negri, se convierte en «un todo colectivo solo cuando […] lucha conjuntamente»[208]. La clase está constituida necesariamente por un sentimiento intenso de pertenencia, del que brota el impulso para una actuación colectiva. Pero la sociedad contemporánea se caracteriza por el hecho de que el sentimiento de pertenencia ha desaparecido en todos nosotros, en todas partes. Y la apatía y la indiferencia, unidas a una infantilización de la sociedad cada vez mayor, hace que sea muy improbable una actuación colectiva. El mundo globalizado no está habitado por singularidades que plantean una resistencia colectiva decidida contra el imperio, sino por egos aislados en sí mismos, que se comportan de un modo antagonista entre ellos. Todos aquellos que están integrados en el proceso de producción capitalista son víctimas y verdugos a la vez. Y cuando la víctima y el verdugo coinciden ya no es posible resistencia alguna. Hardt y Negri pasan por alto la topología particular de lo global.

Este poder social solo nace de un actuar en conjunto, de un nosotros. Sin embargo, la egologización y la atomización de la sociedad reduce radicalmente el espacio para una actuación conjunta, y de esta manera impide la construcción de un contrapoder, que pudiera realmente cuestionar el orden capitalista. *Socius* se transforma en *solus*. En la actualidad, la condición social no se caracteriza por la *Multitude* sino por la *Solitude*. El aislamiento no genera ningún poder. Hardt y Negri no tienen en cuenta este desarrollo decisivo de la sociedad y se entregan a un discurso imaginario[209] que evoca una revolución romántico-comunista de la multitud[210]. La falta de un contrapoder perpetúa el orden económico neoliberal. Este despliega una intensa energía de apropiación, que lo absorbe todo y le da una forma capitalista.

Tras la caída del comunismo, el capitalismo ya no tiene un

afuera que pudiera ponerlo en peligro. Tampoco el terrorismo islámico es una manifestación de un poder igualitario capaz de suponer una amenaza para el capitalismo. Es capaz de absorberlo y convertirlo en energías sistémicas que le den estabilidad. Solo sería posible pensar en la implosión del sistema por medio de su sobrecalentamiento y sobreexcitación. Esta violencia implosiva se diferencia de la violencia explosiva, que se expande como la violencia de la guerra clásica y conquista nuevos territorios. La violencia explosiva ejerce su presión hacia fuera. La violencia implosiva, desprovista de un afuera, actúa hacia dentro. Las tensiones y el rechazo que derrumban al sistema se generan dentro.

Con cierta arbitrariedad, Hardt y Negri se refieren a los conflictos violentos mundiales del mundo contemporáneo como una guerra contra el imperio. En realidad, se trata de conflictos que tampoco están necesariamente relacionados con el neoliberalismo. Los autores no remiten a una ideología en común, a un objetivo en común cuando hablan de los conflictos violentos, como la revuelta estudiantil de la plaza de Tiananmen, los disturbios raciales de Los Ángeles en 1992, la Intifada, el levantamiento de Chiapas o las huelgas ferroviarias en Francia. Bien es verdad que Hardt y Negri advierten que estas fuerzas de resistencia no mantienen ninguna comunicación, no comparten un lenguaje, un adversario común[211], pero no reconocen la insuficiencia de su propia tesis. Sin comunicación no se puede dar una actuación común, es decir, un contrapoder. Hardt y Negri simplemente lo atribuyen a una intención común. La falta de comunicación es, según ellos, «un nuevo tipo de comunicación», una «comunicación de singularidades»[212]. Las fuerzas de resistencia no se relacionan «horizontalmente» sino que cada una alcanza en «vertical directamente el centro virtual del imperio»[213].

Hardt y Negri argumentan contrafácticamente. Hoy, la sociedad está atravesada por un proceso de descomposición de lo social, de lo común y lo comunitario. Es evidente que esta se atomiza y se particulariza. Frente a este desarrollo fáctico, afirman que el rasgo esencial de las relaciones de producción actuales consiste en «cooperación, comunicación, creación de comunidad», lo que llevaría a una crisis de la propiedad privada: «El propio concepto de propiedad privada, entendido como el derecho exclusivo de usar un

bien y disponer de toda la riqueza derivada de su posesión, cada vez pierde más sentido»[214]. En contra de su suposición, lo común se está derrumbando. La privatización se adentra hasta los confines del alma. El desmoronamiento de lo social hace que una actuación común sea muy improbable. Hardt y Negri sobrevaloran las fuerzas de resistencia contra el sistema capitalista-neoliberal. Este se caracteriza por el hecho de que cada vez es más difícil distinguir al explotador del explotado, por la identidad entre víctima y verdugo. No se construye un adversario definido, un *frente* claro que genere dos campos, fuerzas o clases bien diferenciadas. Hardt y Negri no ignoran por completo esta topología particular de la violencia:

> Aunque la explotación y dominación todavía se experimenten de manera muy concreta (la multitud lo hace en sus propias carnes), en cierto sentido son también amorfas, puesto que pareciera que no hay ningún lugar donde refugiarse de estas. Cuando ya no queda ningún lugar que funcione como afuera, debemos enfrentarnos en todo lugar[215].

Es posible estar en contra en cualquier lugar, pero no está muy claro *contra quién* se ofrece esta resistencia. En este sentido, la resolución ficticia de la multitud se pierde en el vacío. Hardt y Negri no reconocen que los combatientes, en el imperio, no tardan en revelarse cómplices. El espacio de la violencia y la explotación ya no generan una oposición, puesto que es *uno mismo* quien se explota. El verdugo es su propia víctima. La explotación por parte de otro deja lugar a la autoexplotación. Así, se da una explotación sin dominación, que se despliega en nombre de la libertad. Esta inmanencia de la violencia hace que desaparezca cualquier frente que pudiera combatirse frontalmente.

El sistema capitalista-neoliberal que Hardt y Negri denominan «imperio» en realidad hace del mundo un espacio interior conflictivo en el que la especie humana libra una guerra *consigo misma*. De ahí que esta guerra sea total, porque esta coincide absolutamente con el comportamiento social, y se presenta como paz. El «estruendo de la batalla» de Foucault que hacía surgir las medidas disciplinarias, hoy en día se revela como la melodía fundamental de la sociedad. La guerra llega hasta el alma de cada

uno. Las guerras no se libran solo contra el otro, sino fundamentalmente contra uno mismo. Esta totalidad e inmanencia de la guerra hace inútil una clara distinción entre dentro y fuera, amigo y enemigo, dominación y sumisión.

La única posibilidad de oponerse al sistema pasaría por desactivar el proceso que lo genera, mitigar lo diabólico de este. Pero la estrategia que Hardt y Negri proponen resulta problemática. Sostienen que la reversión del proceso no es posible ni tiene sentido, sino que más bien habría que acelerarlo e intensificarlo. De ahí que citen a Deleuze y Guattari:

> Deleuze y Guattari sostienen que en lugar de resistir a la globalización del capital, debemos acelerar ese proceso. ¿Pero cuál es, se preguntan, el camino revolucionario? ¿Hay alguno? ¿Retirarse del mercado mundial…? ¿O tal vez ir en dirección contraria? ¿Avanzar hacia delante, es decir, en el sentido del mercado, de la decodificación y deterritorialización? […] El imperio solo se puede combatir efectivamente si se está a su mismo nivel y se empuja a los procesos que lo caracterizan más allá de sus actuales limitaciones[216].

Sería fatal precipitarse aún con más resolución en el movimiento del mercado y del capital. El *mundo* y el mundo del mercado no son idénticos. La mercantilización absoluta del *mundo* sería su profanación. Esta expulsa y aniquila todo lo que no sea trabajo, beneficio, capital, eficiencia y rendimiento. La histeria de la producción y el rendimiento y la hipertonía de la competitividad causan patologías de distinto tipo. La hipermovilidad de lo global es una movilidad total que se presenta como libertad. Tendría consecuencias fatales acelerar más allá de sus fronteras actuales e intensificar los procesos dinámicos que gobiernan el sistema.

8. *HOMO LIBER*

El estado de excepción carece de negatividad, puesto que quedan suspendidas todas las normas positivas. Se presenta en el momento en que un afuera irrumpe en el adentro del sistema y pone en cuestión su totalidad. La tensión negativa entre el adentro y el afuera es constitutiva del estado de excepción. En este, la inmanencia de un sistema se confronta con una trascendencia del otro, que funciona como amenaza. La negatividad de aquel que es completamente otro genera en el sistema una contracción interna y lo deja temblando. La implantación del estado de excepción es una reacción inmunológica de un sistema frente a la amenaza exterior.

El soberano dispone del poder absoluto de suspender el orden legal vigente. Encarna la violencia fundadora, que mantiene una relación con el orden legal fuera de este. En este sentido, el soberano no necesita la ley para fundar la ley. El estado de excepción, al suspender el orden legal, genera un espacio libre de derecho, en el que todo el mundo puede ser detenido. Según Agamben, la vida humana se politiza solo en su relación con el poder de la soberanía, de hecho «solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte»[217]. La vida desnuda al alcance de la muerte y el poder de la soberanía se implican mutuamente.

> Contrariamente a todo lo que los modernos estamos habituados a representarnos como espacio de la política en términos de derechos del ciudadano, de libre voluntad y de contrato social, *solo la nuda vida es auténticamente política* desde el punto de la soberanía[218].

La «vida expuesta a la muerte» es «el *elemento* político *originario*», es el anatema que da lugar a la «vida nuda del *homo sacer*». La

soberanía y la vida nuda del *homo sacer* están en los dos extremos más alejados del orden legal. En relación al soberano, todos los hombres son *homines sacri*[219] potenciales.
La fascinación que ha generado la teoría de la soberanía de Agamben no demuestra que hoy el estado de excepción amenace con convertirse en la regla. Al contrario, descubre que vivimos en una sociedad dominada por un exceso de positividad en la que ya no es posible el estado de excepción. A veces, las cosas que están a punto de desaparecer despiertan una fascinación[220]. El estado de excepción es un estado de negatividad. Solo es posible con la irrupción del otro o del exterior. La positivización de la sociedad totaliza en la actualidad el estado de normalidad, al robarle toda negatividad y trascendencia. Totaliza el espacio interior suprimiendo todo exterior. No solo la trascendencia del soberano infunde temor, sino también la inmanencia. El terror de la positividad quizá sea mucho más terrible que el terror de la negatividad porque escapa a cualquier esquema de defensa inmunológico.

Hace mucho tiempo que la sociedad de la soberanía forma parte del pasado. Hoy nadie se politiza «solamente mediante el *abandono* a un poder incondicionado de muerte». Ya no existe un exterior, ni una trascendencia, ni una soberanía del poder, al que estuviera sometido el sujeto de obediencia. La sociedad actual no es una sociedad de la soberanía. Vivimos en una sociedad de rendimiento. El sujeto de rendimiento es *soberano* y empresario de sí mismo *libremente*, y en eso se distingue del sujeto de obediencia.

El sujeto de rendimiento no está sometido a una instancia de dominación que lo obligue a trabajar y lo explote. No está sometido a nadie, solo a sí mismo. La desaparición de la instancia de dominación externa no suprime, sin embargo, su estructura de coacción. La libertad y la coacción coinciden. El sujeto de rendimiento se libra a la coacción para maximizar el rendimiento. De este modo se autoexplota. La autoexplotación es mucho más eficiente que la explotación por parte de otro, puesto que viene acompañada de un sentimiento engañoso de libertad. El explotador es, a la vez, el explotado. La explotación tiene lugar sin dominación. Eso es lo que hace que la autoexplotación sea más eficiente. El sistema capitalista pasa de la explotación por parte de otro a la

autoexplotación, del deber al poder, cayendo en la aceleración. Su libertad paradójica hace que sea víctima y verdugo a la vez, amo y esclavo. Aquí no hay distinción entre la libertad y la violencia. El sujeto de rendimiento, soberano de sí mismo, *homo liber*, se presenta como el *homo sacer*. El soberano de la sociedad de rendimiento es, a su vez, *homo sacer* de sí mismo. También en la sociedad de rendimiento, por una lógica paradójica, el soberano y el *homo sacer* se originan mutuamente. Pero son idénticos. Ahí radica la diferencia con la teoría de la soberanía de Agamben.

Agamben sigue aferrándose al esquema de la negatividad. De ahí que víctima y verdugo, soberano y *homo sacer*, se distingan claramente, también a nivel topológico. La soberanía y la vida nuda del *homo sacer* se encuentran en «los dos extremos más alejados de un orden legal». El estado de excepción de Agamben es un estado de la negatividad. Los *homines sacri* de la sociedad de rendimiento habitan, en cambio, un estado normal totalizador, que es un estado de positividad. Agamben ignora por completo el cambio topológico de la violencia, que es el fundamento del paso de la sociedad de la soberanía a la sociedad de rendimiento. La violencia de la positividad que caracteriza a la sociedad de rendimiento escapa al paradigma inmunológico de la negatividad, al que Agamben se aferra.

El musulmán es aquel preso del campo de concentración que ha agotado sus fuerzas, que está demacrado y apático. *Homines sacri* de una sociedad totalitaria, están en el extremo exterior de un orden, en un no-lugar. Los sujetos de rendimiento, como *homines sacri* de la Modernidad tardía, en cambio, están en el centro de un orden. Los campos de concentración ya no están en el extremo de un lugar. Más bien, cada sujeto de rendimiento lleva el campo consigo. No es posible distinguir entre lugar y no lugar. El sujeto de rendimiento es prisionero y vigilante de sí mismo. No puede protegerse de esta violencia, porque es él mismo quien la provoca. Se podría llegar a sospechar que el propio sujeto de rendimiento tardomoderno, afectado por alteraciones como el *burnout* o la depresión, es un musulmán. *La historia de la violencia culmina en esta unidad entre víctima y verdugo, amo y esclavo, libertad y violencia*.

Agamben afirma que todos nosotros somos virtualmente *homines sacri* porque nos encontramos bajo la coacción soberana y estamos

expuestos a la absoluta mortalidad. El diagnóstico social de Agamben se contradice con todos los elementos de la sociedad actual, que ya no es una sociedad de la soberanía. El anatema que nos convierte en *homines sacri* de la actualidad no es un anatema de la soberanía, sino un *anatema del rendimiento*. El sujeto de rendimiento que equivocadamente se cree *homo liber*, que se imagina como soberano de sí mismo, está sometido a este anatema del rendimiento y se convierte en *homo sacer*. El soberano de la sociedad de rendimiento también es *homo sacer* de sí mismo.

La teoría de la depresión de Ehrenberg pasa por alto que la violencia sistémica habita en el interior de la sociedad de rendimiento. Sus análisis siguen un recorrido psicológico, pero no polítco ni económico. En este sentido, no contempla, entre las enfermedades psíquicas del sujeto de rendimiento, el comportamiento autoexplotador. Según Ehrenberg, la depresión viene del imperativo de obedecerse solamente a uno mismo. La depresión solo es la expresión patológica del fracaso del hombre de la Modernidad tardía de ser sí mismo. Ehrenberg lo compara con el hombre soberano de Nietzsche, sin darse cuenta de que es soberano y *homo sacer* a la vez. Para Nietzsche no sería el soberano, sino el último hombre, el que se explota a sí mismo como esclavo de sí mismo.

En realidad, frente a la suposición de Ehrenberg, el hombre soberano de Nietzsche es un contramodelo culturalmente crítico del sujeto de rendimiento, agotado y deprimido. Se presenta como un hombre de ocio. Nietzsche pensaría que la hiperactividad es algo repugnante. El «alma fuerte» mantiene «la calma», se mueve «despacio» y siente una «aversión por lo demasiado vivaz». Nietzsche escribe en *Así habló Zaratustra*: «Todos vosotros que amáis el trabajo salvaje y lo rápido, nuevo, extraño, —os soportáis mal a vosotros mismos, vuestra diligencia es huida y voluntad de olvidarse a sí mismo. Si creyeseis más en la vida, os lanzaríais menos al instante. ¡Pero no tenéis en vosotros bastante contenido para la espera —y ni siquiera para la pereza!»[221].

Según Agamben, el poder soberano genera una esfera en la que se puede matar sin cometer un crimen. La vida sagrada (*sacer*) es aquella que está ligada a esta esfera de la soberanía. La sacralidad de la vida significa que «la vida expuesta a la muerte» es «el

elemento político originario»[222]. La producción de la vida nuda del *homo sacer* es la actividad principal de la soberanía. La vida es nuda porque queda al margen del orden legal, de ahí que esté expuesta a la muerte. La vida del *homo sacer* de la sociedad de rendimiento es sagrada y nuda por un motivo muy distinto. Es nuda porque se desviste de toda trascendencia de los *valores*, porque está reducida a la inmanencia de la función vital y el rendimiento vital, que se busca maximizar por todos los medios disponibles. La sociedad de rendimiento se desarrolla siguiendo su propia lógica hacia una sociedad del *dopping*. Una vida reducida a la mera función vital es una vida que hay que mantener *sana* bajo cualquier concepto. La salud se erige en la nueva diosa[223]. Por eso, la vida *nuda* es sagrada. La particularidad que distingue a los *homines sacri* de la sociedad de rendimiento de los de la sociedad de la soberanía es que los primeros son incapaces de morir. Su vida se parece a la de un no-muerto. Están demasiado vivos para poder *morirse*, y están demasiado muertos para poder *vivir*.



BYU
NG-CHUL
HAN (Seúl, Corea del Sur, 1959). Byung-Chul Han estudió metalurgia en Corea antes de mudarse a Alemania, en la década de 1980, para estudiar filosofía, literatura alemana y teología católica en Friburgo y Múnich. En una entrevista explicó: «Al final de mis estudios [de metalurgia] me sentí como un idiota. Yo, en realidad, quería estudiar algo literario, pero en Corea ni podía cambiar de estudios ni mi familia me lo hubiera permitido. No me quedaba más remedio que irme. Mentí a mis padres y me instalé en Alemania pese a que apenas podía expresarme en alemán. […] Yo quería estudiar literatura alemana. De filosofía no sabía nada. Supe quiénes eran Husserl y Heidegger cuando llegué a Heidelberg. Yo, que soy un romántico, pretendía estudiar literatura, pero leía demasiado despacio, de modo que no pude hacerlo. Me pasé a la filosofía. Para estudiar a Hegel la velocidad no es importante. Basta con poder leer una página por día».

Recibió su doctorado en Friburgo con una disertación sobre Martin Heidegger, en 1994. En 2000, se incorporó al Departamento de Filosofía de la Universidad de Basilea, donde completó su habilitación. En 2010 se convirtió en miembro de la facultad

Staatliche Hochschule für Gestaltung Karlsruhe, donde sus áreas de interés fueron la filosofía de los siglos XVIII, XIX y XX, la ética, la filosofía social, la fenomenología, la antropología cultural, la estética, la religión, la teoría de los medios, y la filosofía intercultural. Desde 2012, es profesor de estudios de filosofía y estudios culturales en la Universidad de las Artes de Berlín (UdK), donde dirige el *Studium Generale*, o programa de estudios generales, de reciente creación.

Han es autor de dieciséis libros, de los cuales los más recientes son tratados acerca de lo que él denomina la «sociedad del cansancio» (*Müdigkeitsgesellschaft*), y la «sociedad de la transparencia» (*Transparenzgesellschaft*), y sobre su concepto de *Shanzai*, neologismo que busca identificar los modos de la deconstrucción en las prácticas contemporáneas del capitalismo chino.

El trabajo actual de Han se centra en la «transparencia» como norma cultural creada por las fuerzas del mercado neoliberal, que él entiende como el insaciable impulso hacia la divulgación voluntaria de todo tipo de información que raya en lo pornográfico. Según Han, los dictados de la transparencia imponen un sistema totalitario de apertura a expensas de otros valores sociales como la vergüenza, el secreto y la confidencialidad.

Hasta hace poco, Han se negaba a dar entrevistas de radio y televisión, y raramente divulga en público sus detalles biográficos o personales, incluyendo su fecha de nacimiento.

Notas

[1] Cuando J. Ph. Reemtsma habla de la aversión y la deslegitimación de la violencia en la Modernidad solo tiene en cuenta la mera violencia corporal. No hace referencia a la violencia sistémica u otras formas sutiles de violencia. Véase J. Ph. Reemtsma, *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburgo, Hamburger Edition, 2008. <<

[2] Ovidio, *Metamorfosis*, Libro VI, p. 683 y ss. <<

[3] Véase L. Günther y M. Oberweis (eds), *Inszenierungen des Todes. Hinrichtung – Martyrium – Schändung*, Bochum, Europeische Universitätsverlag, 2006, p. 37. <<

[4] S. Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1997, p. 118.
<<

[5] A. Einstein y S. Freud, *¿Por qué la guerra?*, en *Obras completas*, vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, p. 194. <<

[6] S. Freud, *El problema económico del masoquismo*, en *Obras completas, op. cit.*, vol. XIX, p. 176. < <

[7] R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 216. <<

[8] Íd., *El misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 24. <<

[9] *Ibíd.*, p. 23 y ss. <<

[10] Girard reprocha a Platón que no haya identificado el motivo verdadero de la prohibición mimética en las culturas primitivas: «Si Platón teme la actividad artística es porque esta es una forma de mímesis, y no a la inversa. Comparte con las sociedades primitivas el miedo a la mímesis [...] pero resulta confuso, ya que no consigue encontrar el origen de esta fobia [...]. Nunca atribuye los efectos del conflicto a la apropiación mimética, es decir, al objeto, que los rivales miméticos intentan arrebatarse el uno al otro, porque es objeto de deseo de ambos». (*El misterio del mundo, op. cit.*, p. 26 y ss.) La crítica de Girard a Platón no tiene ninguna validez. No apunta a la motivación metafísica de la crítica platónica de la mímesis. En Platón, la mímesis está prohibida, entre otros motivos, porque presenta una mera copia de la idea, es decir, una falta de ser. El comportamiento mimético es reprobable, también, porque supone un peligro para la identidad, pues el ser mimético se transforma constantemente en aquello que imita. Nunca permanece igual. Platón censura la variedad de formas, pues el Bien es «uniforme» (*monoeides*). La prohibición mimética en Platón es, en última instancia, una prohibición de metamorfosis. Se origina como resultado de la necesidad de identidad metafísica. <<

[11] Veáse, para otros ejemplos de sacrificio, W. Burkert, *Homo Necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín, De Gruyter, 1972. Burkert también opina que se mata para combatir a la muerte. < <

[12] R. Girard, *La violencia y lo sagrado, op. cit.*, p. 26. <<

[13] *Ibíd.*, p. 16. <<

[14] *Ibíd.*, p. 34: «La utilización "astuta" de determinadas propiedades de la violencia, en especial de su aptitud para desplazarse de objeto en objeto, se disimula detrás del rígido aparato del sacrificio ritual».
< <

[15] *Ibíd.*, p. 320: «Lo religioso es en primer lugar el levantamiento del formidable obstáculo que opone la violencia a la creación de cualquier sociedad humana». < <

[16] Para Hegel, el sacrificio es cualquier cosa salvo una medida de prevención de la violencia, originada por miedo a la destrucción del orden social. Este lo define más bien como un «acto gozoso». El sujeto finito cede su propiedad en favor de una recompensa infinita. El sacrificio es «el atestiguar que no me reservo nada propio, sino que lo abandono al pensarme en relación con lo absoluto».
(G. W. F.
Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1984, p. 239). <<

[17] F. Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2007, p. 46. <<

[18] El comportamiento pasivo-inmunológico consiste en que una sociedad se administre con desánimo para inmunizarse contra este. Véase R. Girard, *La violencia y lo sagrado, op. cit.*, pp. 301-302: «¿Y qué decir ante los procedimientos modernos de inmunización y de vacunación? […] La intervención médica consiste en inocular un poco de la enfermedad, exactamente como en los ritos que inyectan un poco de violencia en el cuerpo social para hacerle capaz de resistir a la violencia. La cantidad y la exactitud de las analogías producen vértigo». < <

[19] E. S. Craighill Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu, 1927, p. 31, citado en: E. Canetti, *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona, 1981, p. 169. Baudler remite la violencia sacrificial arcaica al afán de obtener el «estatuto de carnívoro», es decir, de abandonar el «estatus de animal de captura». La ambición de alcanzar el estatus de animal carnívoro no registra, aun así, la economía *capitalista* del *mana*. Véase Georg Baudler, *Ursünde Gewalt. Das Ringen um Gewaltfreiheit*, Dusseldorf, Patmos, 2001. <<

[20] P. Clastres, *Archäologie der Gewalt*, Berlín, Diaphanes, 2008, p. 28.
<<

[21] El propio rey está sometido a poderes superiores: «El rey gobierna cuando brilla la luna llena; se retira a la clandestinidad cuando la luna está decreciente. Pero al acabarse el ciclo de varios años, en el momento en que los astros se apagan para volver a nacer después, los sacerdotes estrangularán y arrojarán a un pozo de mina al rey y a sus mujeres. Cuando la luna vuelva a crecer, subirá al trono un nuevo gobernante». (W. Binde, *Tabu. Die magische Welt und Wir*, Bern, Haupt, 195, p. 76 y ss.). En las sociedades arcaicas, el rey no es un gobernante todopoderoso: «Se cuenta que vive en una cabaña en la oscuridad y que moriría si viera la luz del sol o de la luna. En la desembocadura del río Congo se dice que el rey está atado a una silla, donde también duerme sentado por las noches. El rey gobierna y está maniatado y muere según las leyes de la omnipotencia, que se rige por su propio tiempo (*Ibíd*., p. 77). <<

[22] Véase C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1969, p. 107: «Existe una vinculación, una continuidad, entre las relaciones hostiles y el abastecimiento de prestaciones recíprocas. Los intercambios son guerras resueltas en forma pacífica; las guerras son el resultado de transacciones desafortunadas». <<

[23] P. Clastres, *Archäologie der Gewalt, op. cit.*, p. 75. < <

[24] *Ibíd.*, p. 77. < <

[25] La sociedad arcaica no puede dar lugar a una forma de poder como el Estado. Clastres confunde poder y querer al escribir lo siguiente: «Detentar el poder significa ejercerlo, y ejercerlo significa dominar a todo aquel sobre el cual se ejerce. Eso es exactamente lo que no querían las sociedades primitivas». (*Ibíd.*, p. 29). <<

[26] Véase G. Baudler, *Ursünde Gewalt. Das Ringen um Gewaltfreiheit, op. cit.*, 115. <<

[27] Aristóteles destaca que la mera acumulación de capital es reprobable porque solo se preocupa por la mera vida y no por la buena vida: «De ahí que algunos crean que esa es la función de la economía doméstica, y acaban por pensar que hay que conservar o aumentar la riqueza monetaria indefinidamente. La causa de esta disposición es el afán de vivir, y no de vivir bien. Al ser, en efecto, aquel deseo sin límites, desean también sin límites los medios producidos». (*Política*, 1257 b). < <

[28] S. Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. XIV, p. 302. < <

[29] *Ibíd.*, p. 301. <<

[30] S. Freud, *El yo y el ello*, Barcelona, Alianza, 2009, p. 27. <<

[31] *Ibíd.*, p. 47. <<

[32] *Ibíd.*, p. 45. < <

[33] *Ibíd.*, p. 40. <<

[34] S. Freud, *La represión,* en *Obras Completas,* vol. XIV, *op. cit.*, p. 138. <<

[35] Íd., *Duelo y melancolía*, en *Obras completas, op. cit.*, p. 246. < <

[36] *Ibíd.*, p. 249. <<

[37] S. Freud, *El yo y el ello, op. cit.*, p. 49. < <

[38] I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2008, p. 30. <<

[39] *Ibíd.* <<

[40] *Ibíd.*, p. 304. <<

[41] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Ed. La página, 2003, p. 110. <<

[42] R. Sennett, *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978, p. 401. <<

[43] *Ibíd.*, p. 414. <<

[44] S. Freud, *El yo y el ello, op. cit.*, p. 22. < <

[45] A. Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt del Meno, 2008, p. 300. <<

[46] *Ibíd.*, p. 305: «En la época de las oportunidades infinitas, la depresión simboliza lo incontrolable. Podemos manipular nuestra naturaleza corporal y espiritual, podemos mantener nuestras fronteras con distintos medios, pero esta manipulación no nos libera de nada. Los impulsos y las libertades cambian, pero lo «irreductible» no disminuye». < <

[47] *Ibíd.*, p. 302. <<

[48] *Ibíd.*, p. 288. <<

[49] Las formas de conclusión generan una inflexibilidad, que impide una aceleración de los procesos de producción capitalista. El sujeto de rendimiento se explota a sí mismo de un modo más efectivo cuando todo se mantiene abierto, es decir, *flexible*. <<

[50] A. Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst, op. cit.*, p. 22. < <

[51] *Ibíd.* 284. <<

[52] Axel Honnet escribe en el prólogo: «Su convencimiento supone una amenaza, en tanto que la estructura psíquica del sujeto se construye sin fricción alguna frente a las exigencias sociales, sin un conflicto con la sociedad, para las condiciones culturales de una democracia civil, pues su vitalidad es elemental para el compromiso de las ciudadanas y ciudadanos, para su toma de posición en las controversias para participar en los procesos de construcción de la opinión pública, rica en conflictos, solo si, en su propio desarrollo, han podido hacer la experiencia de los conflictos intrapsíquicos, que proporcionan el horizonte de comprensión necesario para el disenso social». (*Ibíd.* p. 9). <<

[53] *Ibíd.*, p. 273. < <

[54] Ehrenberg remite la autoagresión característica de la enfermedad depresiva a la imposibilidad de localizar la culpa y la responsabilidad: «En lugar de la lucha entre grupos, aparece la competencia individual [...]. Vivimos un fenómeno de dos caras: una universalización (la globalización) creciente, pero abstracta, y una creciente indivualización, igualmente abstracta, pero concreta [...]. En este contexto es mucho más difícil hacer responsable de una situación de la que uno se siente víctima [...]. El rencor se dirige contra uno mismo (la depresión es una autoagresión), se proyecta en un chivo expiatorio». (*Ibíd.*, p. 294). En vistas a la complejidad de la situación socioeconómica, que no permite un ordenamiento significativo de la culpa, se puede pensar que el rencor se proyecta contra uno mismo, pero este autorreproche se distingue esencialmente de la autoagresión, que no en pocas ocasiones conduce al suicidio. < <

[55] Véase C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2009, p. 57. El enemigo es «el otro, el extraño», «existencialmente distinto y extraño», «en último extremo pueden producirse conflictos con él que no pueden resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un "tercero no afectado" o "imparcial"». < <

[56] *Ibíd.*, p. 68. <<

[57] *Ibíd.*, p. 57. <<

[58] *Ibíd.*, p. 75. <<

[59] *Ibíd.*, p. 74. <<

[60] C. Schmitt, *Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo político*. México, Folios Ediciones, 1985, p. 181. <<

[61] Íd., *El concepto de lo político, op. cit.*, p. 96. <<

[62] Ibíd. p. 69. < <

[63] Ibíd. p. 65. <<

[64] Véase C. Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 17 y 18. «Como quiera que el estado de excepción es siempre cosa distinta de la anarquía y del caos, en sentido jurídico siempre subsiste un orden, aunque este orden no sea jurídico. La existencia del Estado deja en este punto acreditada su superioridad sobre la validez de la norma jurídica». <<

[65] C. Schmitt, *El concepto de lo político, op. cit.*, p. 78. <<

[66] *Ibíd.*, p. 75. <<

[67] *Ibíd.*, p. 79. <<

[68] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 152. <<

[69] Íd., *La autoafirmación de la universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1996. <<

[70] C. Schmitt, *El concepto de lo político, op. cit.*, p. 100. <<

[71] Íd., *Romanticismo político*, Quilmes, UNQ Ediciones, 2001, pp. 59 y 60. <<

[72] *Ibíd.*, p. 179. <<

[73] C. Schmitt, *El concepto de lo político, op. cit.*, p. 65. < <

[74] Íd., *El nomos de la Tierra*, Buenos Aires, Editorial Struhart y Cía., 2006, p. 22. < <

[75] Íd., *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Madrid, Trotta, 2007, p. 7. < <

[76] Íd., *Ex Captivitate Salus. Experiencias de la época* 1945-1947, Madrid, Trotta, 2010, p. 94. <<

[77]
G. W. F.
Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 315. <<

[78] W. Benjamin, «Para una crítica de la violencia», en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998, p. 40. <<

[79] *Ibíd.*, p. 39. <<

[80] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, V. 274-280. Agamben también cita estos versos, sin apreciar la diferencia esencial entre violencia y derecho. Veáse G. Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 48. <<

[81] W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia, op. cit.*, p. 41. <<

[82] *Ibíd.*, p. 33. < <

[83] *Ibíd.* < <

[84] *Ibíd.*, p. 34. <<

[85] *Ibíd.* < <

[86] *Ibíd.*, p. 38. < <

[87] *Ibíd.*, p. 35. <<

[88] *Ibíd.* <<

[89] *Ibíd.*, p. 34. <<

[90] *Ibíd.*, p. 38. <<

[91] *Ibíd.*, p. 41. < <

[92] *Ibíd*. Moisés interpreta la insólita muerte del Coré como un signo divino de que ha sido elegido por Dios: «En esto conoceréis que es Yahveh quien me ha enviado para realizar todas estas cosas, y que no lo hago por impulso propio. Si estos mueren de muerte natural como todos los hombres, alcanzándoles la suerte que llega a todo mortal, no es Yahveh el que me ha enviado. Pero si Yahveh obra algo maravilloso, si la tierra abre de par en par su boca y los traga con todas sus cosas y bajan vivos al *seol*, entonces sabréis que estos hombres han menospreciado a Yahveh». (Nm 16, 25). < <

[93] *Ibíd.*, p. 42. < <

[94] *Ibíd.* <<

[95] *Ibíd.*, p. 44. <<

[96] G. Agamben, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 204, p. 121. <<

[97] Íd., *Homo sacer, op. cit.*, p. 47. <<

[98] Aristóteles, *Política, op. cit.*, 1252b. <<

[99] Íd., *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985, p. 324, 1155a. < <

[100] Íd., *Política*, Madrid, Gredos, *op. cit.*, p. 95, 1262b. < <

[101] Ibíd., p. 250, 1295b. <<

[102] Ibíd., p. 178, 1281a. <<

[103] De este modo, las organizaciones económicas que únicamente se orientan a los beneficios no pueden constituirse en una comunidad. Ello se debe a que carecen de la dimensión política. El sistema económico, guiado por el código binario «ganancia/ pérdida», es ciego frente al bien común. Aquí se muestra precisamente la esencia de lo político. <<

[104] La comprensión de la política de Aristóteles lo lleva a rechazar las constituciones que se organizan alrededor de la guerra y la dominación (*Política*,1333 b). «Amante de la guerra» solo es aquel que es una «pieza aislada» (*íbid.*,1253 a). La política no es un límite frente al otro entendido como enemigo, sino mediación y gestión común. La guerra, pues, solo es una acción política cuando se hace en bien de la voluntad libre (*ibíd.*, 1333 a). < <

[105] G. Agamben, *Estado de excepción, op. cit.*, p. 157. <<

[106] Íd., *Homo sacer, op. cit.*, p. 141. < <

[107] T. Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, UNED, 2009, p. 102. <<

[108] Íd., *Leviatán*, Buenos Aires, Losada 2003, p. 167. < <

[109] *Ibíd.*, p. 170. < <

[110] G. Agamben, *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 90.
<<

[111] *Ibíd.*, p. 92. <<

[112] *Ibíd.* Esta afirmación contradice el hecho de que no pocos soldados estadounidenses fueran juzgados a penas perpetuas por sus crímenes brutales contra la población civil iraquí. < <

[113] *Ibíd.*, p. 99. <<

[114] Agamben, como Aristóteles, vincula el lenguaje con la política. Pero a este se le roba su dimensión política al quedar reducida a su facticidad. Aristóteles no remite la dimensión política del lenguaje al *factum loquendi*. El lenguaje es mucho más que logos. El hombre, con su capacidad lingüística, es un ser dotado de razón (*zoon logon echon*). Esta proximidad esencial entre lenguaje y logos hace del hombre un *zoon politikon*. No es la facticidad del ser-en-el-lenguaje, sino la logicidad del lenguaje la que construye la esencia política del lenguaje. Su logicidad otorga al hombre la capacidad de distinguir entre correcto e incorrecto, justo e injusto. <<

[115] J. Baudrillard, *La transparencia del mal, op. cit.*, p. 122. <<

[116] G. Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 14. <<

[117] *Ibíd.*, p. 278. <<

[118] H. Arendt y M. Heidegger, *Correspondencia*
1925-1975
y otros documentos de los legados, Barcelona, Herder, 2000, p. 31. <<

[119] Carta de Heidegger a Elisabeth Blochmann escrita el 11.01.1928, en M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel*
1918-1969
, Marbach, Deutsche Schiller-gesellschaf, 1989, p. 23. <<

[120] H. Arendt, *Diario filosófico*, Barcelona, Herder, 2006, p. 266. <<

[121] Véase san Agustín, *Comentarios a san Juan*, 8, 10. <<

[122] San Agustín, Sermón 335 I. < <

[123] Aristóteles, *Ética a Nicómaco, op. cit.*, 1166a 29- 32, p. 360. < <

[124] *Ibíd.*, 1166b. < <

[125] H. von Kleist, *Pentesilea*, acto 15. <<

[126] F. Nietzsche, *Escritos póstumos* (
1875-1882
), vol. II, M II 2. Invierno
1880-1881
. <<

[127] Véase N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt del Meno, 1988, p. 257: «Los símbolos reúnen lo disperso en una unidad, reconociéndose la pertinencia mutua por ambos lados, sin que se produzca una disolución, una superación de la diferencia». Visto así, no solo el dinero, sino también el poder, es un medio simbólico. Pero con el *symbolon*, como destaca Luhmann, también se establece un *diabolon*. < <

[128] J. Galtung, *Strukturelle Gewalt, Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek, Rowohlt, 1975, p. 12. < <

[129] *Ibíd.*, p. 9. <<

[130] *Ibíd.*, p. 22. <<

[131] P. Bourdieu, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 9. <<

[132] S. Žižek, *En defensa de causas perdidas,* Madrid, Akal, 2011, p. 28.
<<

[133] Íd., *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 20. <<

[134] *Ibíd.*, p. 25. <<

[135] *Ibíd.*, p. 115. <<

[136] *Ibíd.*, p. 126. < <

[137] *Ibíd.*, p. 175. < <

[138] M. Foucault, *Historia de la sexualidad*. 1. *La voluntad de poder*. Madrid, Siglo XXI, 2005, p. 164. < <

[139] *Ibíd.*, p., 165. <<

[140] *Ibíd.*, p., 169 <<

[141] *Ibíd.* <<

[142] *Ibíd.*, p. 174. <<

[143] *Ibíd.*, p. 168. <<

[144] La palabra inglesa *industry* significa «diligencia» o «laboriosidad». El correccional se denomina *Industrial School*. <<

[145] *Ibíd.*, p. 171. <<

[146] El hecho de que en la actualidad el pueblo se presente como soberano no significa un mero cambio de poder, sino un «desempoderamiento» del poder, cuyo rasgo principal es la jerarquía. Una comunicación democráctica, orientada al consenso, ya no es una comunicación del poder. < <

[147] M. Foucault, *La voluntad de saber, op. cit.*, p. 112. <<

[148] *Ibíd.* <<

[149] *Ibíd.*, p. 115. < <

[150] M. Foucault, *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1998, p. 252. <<

[151] Íd., *La voluntad de saber, op. cit.*, p. 165. <<

[152] *Ibíd.*, p. 166. <<

[153] Foucault concibe la tortura, en primer lugar, como un acontecimiento de verdad. De hecho, es un «duelo» por la verdad (M. Foucault, *Vigilar y castigar, op. cit.*, p. 40) entre el torturador y la víctima. Siguiendo a Foucault, la tortura «es cruel ciertamente, pero no salvaje». Es una «práctica reglamentada, que obedece a un procedimiento bien definido». Foucault rastrea con gran celo la burocracia del martirio, la organización y la administración de la tortura, perdiendo completamente de vista el aspecto de la violencia: «Se trata de una práctica reglamentada, que obedece a un procedimiento bien definido: momentos, duración, instrumentos utilizados, longitud de las cuerdas, peso de cada pesa, número de cuñas, intervenciones del magistrado que interroga, todo esto se halla, de acuerdo con las diferentes costumbres, puntualmente codificado». (*ibíd.*, p. 39). Foucault centra su atención en último término en la severidad de la admnistración y la burocracia, que según él caracteriza la tecnología moderna del poder. El torturador se convierte en un burócrata del dolor, que hace su trabajo en nombre de la verdad. En realidad, la tortura se guía más por la economía del placer que la de la verdad. Al fin y al cabo, tampoco alcanza la confesión. A menudo, el propio lenguaje queda vaciado de la función comunicativa al recibir un porrazo. <<

[154] M. Foucault, *La voluntad de saber, op. cit.*, pp. 167 y 168. <<

[155] G. Agamben, *Homo sacer, op. cit.*, p. 13. < <

[156] M. Foucault, *Vigilar y castigar, op. cit.*, p. 287. < <

[157] J. Baudrillard, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 115. <<

[158] *Ibíd.*, p., 72. <<

[159] *Ibíd.*, p. 71. < <

[160] *Ibíd.*, p. 82. <<

[161] *Spiegel*, entrevista del 15 de enero de 2002. <<

[162] J. Baudrillard, *Der Geist des Terrorismus*, Viena, Passagen, 2002, p. 85. < <

[163] *Ibíd.*, p. 86. <<

[164] *Ibíd.*, p. 20. <<

[165] *Ibíd.*, p. 63. <<

[166] *Ibíd.*, p. 55. <<

[167] *Ibíd.* < <

[168] *Ibíd.*, p. 54. <<

[169] A. Schnitzler, *Aphorismen und Betrachtungen*, Frankfurt del Meno, Fischer, 1967, p. 177 y ss. Baudrillard secunda la idea de Schnitzler de una necesidad ontológica y cósmica de la extinción generalizada de la vida. Según él, el destino secreto de cualquiera es aniquilar al otro, pero no por medio de la agresión o basándose en una intención maléfica de hacerle daño al otro, sino por el hecho de que uno existe. La existencia como tal ya es violencia. La «determinación existencial» de uno hace que el otro sucumba, sin que el otro entienda que su existencia está ligada a la supervivencia del otro. <<

[170] M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, p. 143. <<

[171] P. Handke, *Am Felsfenster morgens*, Salzburg, Residenz, 1998, p., 336. < <

[172] En una carta a Wilhelm Fließ, Freud escribe: «Sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por superposición de capas porque de tiempo en tiempo el material existente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevas concernencias, una inscripción. Lo esencialmente nuevo en mi teoría es entonces la tesis de que la memoria no existe de manera simple sino múltiple, registrada en diferentes variedades de signos» Sigmund Freud, *Cartas a Fließ* (1887-1904), Buenos Aires, Amorrortu, 1986, p. 218. <<

[173] C. Schmitt, *Sobre el Parlamentarismo*, Madrid, Tecnos,1990, p. 48. < <

[174] *Ibíd.*, p. 44. <<

[175] *Ibíd.* < <

[176] J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 28. <<

[177] *Ibíd.*, p. 8 < <

[178] *Ibíd.*, p. 51. <<

[179] Quien reduce el lenguaje a lo simbólico cae en un idealismo ingenuo. Para Hannah Arendt, el lenguaje es capacidad de acuerdo. En este sentido, identifica lo lingüístico y lo político. La esencia de lo político es la acción común, que remite al diálogo. La violencia, en cambio, no tiene habla, es muda (Véase H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 40). Su mudez hace que sea un fenómeno limítrofe de lo político. Cuando desaparece el lenguaje, también acaba lo político. Arendt ignora lo diabólico del lenguaje, que concede un lenguaje a la violencia y bloquea la acción común.
<<

[180] También Nietzsche toma como punto de partida una proximidad originaria entre la palabra y la violencia. Comunicarse es, según este, «extender el propio poder sobre otros» (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos III*, 1882-1884, Madrid, Tecnos, p. 211). La comunicación como manifestación de la voluntad propia se expresa como una reducción del otro. Hablar es herir. El primer signo es «la marca (con frecuencia dolorosa) de una voluntad sobre otra». Las «ofensas al otro son un lenguaje gestual del más fuerte». Entender pasa por una sensiblidad al dolor y la pena. Si seguimos el planteamiento de Nietzsche, los signos serían las marcas de las heridas. La lógica de la violencia se adentra hasta la gramática. Las declinaciones se presentarían como un gesto de sumisión violenta a través de un doblegamiento (*flecten*) del otro. El nominativo y el acusativo mantienen la misma relación que el amo y el esclavo. Pero si se observa el lenguaje desde su perspectiva simbólica, las declinaciones no serían un doblegamiento violento, sino un acoplamiento y arrimarse. El *flectere* adquiere así el sentido de la flexibilización. < <

[181] El interés contemporáneo por la violencia lingüística no se basa en que hoy sea especialmente virulenta. Más bien tiene que ver con que hoy en día se rechaza toda forma de violencia corporal y hace que la violencia de la negatividad solo sea posible en el medio del lenguaje. Así pues, la atención que se presta a la violencia lingüística no es prospectiva, sino nostálgico-retrospectiva. <<

[182] El *microblogging* o las redes sociales como Facebook pueden desempeñar un papel constructivo en una sociedad de la negatividad, como en una dictadura. Hacen posible escapar al poder de control y organizar protestas, como se ha podido observar en los países árabes. Pero en una sociedad de la positividad, como en Occidente, mutan y se positivizan en un espacio de exposición del yo-soy hipertrofiado. <<

[183] R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995, fragmento 7. <<

[184] M. Heidegger, *De camino al habla, op. cit.*, p. 114. <<

[185] Véase E. Lévinas, *Entre nosotros*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 174: «Mi estar-en-el-mundo o mi «lugar bajo el sol», mi «en casa» ¿no han sido usurpación de los lugares que son para el otro hombre, ya por mí oprimido o hambriento, expulsado a un tercer mundo? Un rechazar, un excluir, un exiliar, un despojar, un asesinar». <<

[186] E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Friburgo, 1985, p. 218 (trad. cast.: *De Dios que viene a la idea*, Barcelona, Caparrós, 1995). <<

[187] Íd., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 85: «La subjetividad es un irremplazable uno mismo. No un yo que está instalado en su identidad en el nominativo… está instalada, por así decirlo, en la forma acusativa, responsable desde el principio y sin ser capaz de escabullirse». < <

[188] *Ibíd.*, p. 102. <<

[189] M. Serres, *Das eigentliche Übel*, Berlín, Merve, 2009, p. 76. <<

[190] *Ibíd.*, p. 91. < <

[191] *Ibíd.*, p. 30. <<

[192] *Ibíd.*, p. 76. <<

[193] J. Baudrillard, *La transparencia del mal, op. cit.*, p. 38. <<

[194] G. Deleuze y F. Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 18. <<

[195] Véase G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 13: «Cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden». <<

[196] *Ibíd.*, p. 29. <<

[197] G. Deleuze y F. Guattari, *El antiedipo, op. cit.*, p., 41. < <

[198] *Ibíd.*, p. 12. < <

[199] *Ibíd.*, p. 16. <<

[200] *Ibíd.*, p. 17. <<

[201] *Ibíd.*, p. 405. < <

[202] *Ibíd.*, p. 40. < <

[203] *Ibíd.*, p. 247. < <

[204] *Ibíd.*, p. 409. < <

[205] *Ibíd.* < <

[206] M. Hardt y A. Negri, *Empire*, Frankfurt del Meno, 2003, p. 75 (trad. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002). <<

[207] M. Hardt y A. Negri, *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt del Meno 2004, p. 124. (Trad. cast.: *Multitud*, Barcelona, Debolsillo, 2005). <<

[208] *Ibíd.*, p. 122. < <

[209] Hardt y Negri se sirven, con estrategias de resistencia poco claras, de fórmulas de conjuro mítico-utópicas. Así, en ocasiones citan a Francisco de Asís y otras a san Agustín. También a Plotino. «“Huyamos, pues a la patria querida” —podría exhortarnos alguien con mayor verdad. [...] Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que partimos, y nuestro Padre está allá. ¿Y qué viaje es ese? ¿Qué huida es esa? No hay que realizarla a pie: los pies nos llevan siempre de una tierra a otra. Tampoco debes aprestarte un carruaje de caballos o una embarcación, sino que debes prescindir de todos esos medios y no poner la mirada en ellos, antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan». (Hardt y Negri, *Empire, op. cit.*, p. 402). < <

[210] Su libro termina con una transfiguración romántica del comunismo: «En la posmodernidad nos hallamos en la situación de Francisco, levantando contra la miseria del poder la alegría de ser. Esta es una revolución que ningún poder logrará controlar —porque biopoder y comunismo, cooperación y revolución, permanecen juntos, en amor, simplicidad, y también inocencia. Esta es la irreprimible alegría y gozo de ser comunistas». (*Ibíd.*, p. 420). < <

[211] Véase *ibíd.*, p. 69: «De hecho, debemos admitir que aún al intentar presentar la novedad real de estas situaciones, nos asalta la sospecha de que estas luchas ya son viejas, que están superadas y son anacrónicas. Las luchas de la Plaza Tiananmen de un discurso de la democracia que parece pasado de moda; las guitarras, las vinchas, las tiendas y los estribillos parecían un eco remoto del Berkeley de la década de 1960. Los motines de Los Ángeles, también, parecían una réplica del terremoto de conflictos raciales que sacudió a los Estados Unidos en los 60. Las huelgas de París y Seúl parecían volvernos atrás, a la época de la masa de trabajadores fabriles, como si fueran el último suspiro de una clase trabajadora agonizante». <<

[212] *Ibíd.* p. 70. <<

[213] *Ibíd.*, p. 71. <<

[214] *Ibíd.*, p. 313. < <

[215] *Ibíd.*, p. 223. <<

[216] *Ibíd.*, p. 218. < <

[217] G. Agamben, *Homo sacer, op. cit.*, p. 118. < <

[218] *Ibíd.*, p. 114. <<

[219] *Homo sacer* es aquel a quien se expulsa de la comunidad por violar los mandamientos divinos. Por ejemplo, quien mueve los hitos fronterizos es víctima de la venganza de Júpiter Término, el dios protector de la frontera. Puede recibir la muerte sin que nadie sea castigado por ello. El *Homo sacer* pasa por distintos estados históricos. En la época de las Doce Tablas, *sacer* es aquel que ha infringido la inviolabilidad de los tribunos de la plebe. Los plebeyos se abrazan a la antigua práctica religiosa originaria para asegurar su autoridad. Agamben ignora por completo el desarrollo del *homo sacer* y limita la *sacratio* a la época del poder plebeyo. Se equivoca al remitir la *sacratio* a la *potestas sacrosanta*, que corresponde a los tribunos de la plebe. La *sacratio*, al quedar oculto su origen religioso, se acerca al poder de la soberanía. El reconocido historiador del derecho Emil Brunnenmeister escribe: «La *Sacertät* […] no era profana, sino exclusivamente de proscripción divina. Poco a poco se fue transformando en una proscripción profana». (Brunnenmeister, *Das Tötungsverbrechen im altrömischen Recht*, Leipzig, Verlag von
Duncker & Humblot,
1887, p. 153). Para fundamentar su tesis, Agamben construye una contradicción en la figura del *homo sacer*, que en realidad no existe. Apunta que el *homo sacer*, al podérselo matar, no puede integrarse en el terreno religioso, puesto que está prohibido atentar contra las cosas sagradas (*res sacrae*). La posibilidad de la muerte por parte del hombre no expulsa al hombre de lo religioso, porque la venganza divina puede recaer en el *homo sacer* en cualquier momento, también si recibe la muerte de manos de otro hombre. El asesino es contemplado como una mera herramienta de venganza de la que se aprovecha la divinidad afectada. En este sentido, Brunnenmeister dice: «La sacralidad tiene como fundamento nuestra creencia en que la divinidad castigará ella misma al sacrílego, cuando y como quiera, y que nadie, ni el Estado, ni sus autoridades ni sus sacerdotes, ni uno solo de sus ciudadanos, puede adelantarse a este castigo. Ningún mortal conoce los caminos que elegirá la divinidad encolerizada para llevar a la perdición inevitable a la víctima caída. Quizá empuje al suicidio al culpable después de someterlo a todo

tipo de torturas, quizá haga que le llegue el final en un accidente de manera imprevista, o que se vaya consumiendo, o quizá muera al incitar el disparo de alguien que está arma en mano. Aquel que acababa con el maldito (*sacer*) era tenido por inocente, puesto que las circunstancias daban a entender que, a lo mejor inconscientemente, había servido de herramienta de la venganza divina. Los devotos no se planteaban si estaba permitido o si era un deber ayudar al dios ofendido con herramientas humanas en la tarea de su venganza. El mismo recelo, que sin duda generaba aseguraba la intervención de los dioses frente a cada ofensa, debió de detener a las naturalezas insensatas y malvadas de actuar como representantes de un poder de castigo sobrenatural». (Brunnenmeister, *Das Tötungsverbrechen im altrömischen Recht, op. cit.*, p. 152 y ss.). Agamben va más allá y afirma que el *homo sacer* no solo está fuera del orden humano, sino también del divino, porque no debería ser víctima del sacrificio. Se trata de otra conclusión errónea, porque el *homo sacer* no puede ser una víctima, puesto que ya se encuentra en manos del dios ofendido. En este sentido, la figura del *homo sacer*, en la que se fundamenta la teoría de la soberanía de Agamben, se revela una ficicón, que no se corresponde a los hechos históricos. <<

[220] La actualidad del discurso inmunológico tampoco es un signo de que la sociedad actual siga guiándose por el esquema inmunológico. Cuando un paradigma se convierte en objeto de reflexión en muchas ocasiones se trata de un indicio de su desaparición. Hoy, la sociedad se encuentra en una constelación que escapa al esquema de defensa inmunológico. Desaparece el otro o el extranjero ante el que se podría tener una verdadera reacción inmune. El paso de una época inmunológica a una posinmunológica, en la que gobierna lo mismo, está relacionado con el proceso de globalización, que busca, con su aceleración, librarse cada vez más de la negatividad. La violencia que genera lo igual no responde a la defensa inmunológica. De ahí que sea más traidora que la violencia de la negatividad. < <

[221] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2011, p. 82.
<<

[222] G. Agamben, *Homo sacer, op. cit.*, p. 114. <<

[223] El último hombre de Nietzsche, después de la muerte de Dios, proclama a la salud como la nueva diosa: «Honra la salud. Nosotros hemos inventado la felicidad —dicen los últimos hombres y parpadean» (*Así habló Zaratustra, op. cit.*, p. 41.). < <